DUMITRU STĂNILOAE

ORTODOXIE ŞI ROMÂNISM

DUMITRU STĂNILOAE

ORTODOXIE ŞI ROMÂNISM

PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE

ORTODOXIE ŞI ROMÂNISM

ORTODOXIE ŞI NAŢIUNE

Creştinismul se adresează persoanei. El nu se adresează naţiunii, pentru că nu există o conştiinţă ipostatică, de sine stătătoare, a naţiunii. Dar persoanele omeneşti nu sunt unităţi abstracte, dezbrăcate de orice determinante şi prin urmare întru totul identice. Se pot detaşa, desigur, de la orice persoană anumite determinante, ca accidentale şi de suprafaţă. Dar sunt o serie de caracteristici de care nu poate fi dezbrăcată o persoană, chiar dacă am pătrunde până la ultimul ei sâmbure, la ceea ce numim eul ei. Nu numai trupul, ideile, sentimentele, experienţele unei persoane poartă anumite caracteristici, ci şi eul ei, centrul ei ontologic, ceea ce e dat de la începutul formării şi organizării unui conţinut de viaţă personală, imanenţa sa, şi conduce din transcendent tot procesul acesta. Eul nu este o simplă entitate ipostasială înzestrată cu forţa necesară de a constitui un organism omenesc şi cu acea lanternă la lumina căreia se vede şi pe sine şi conţinutul său de viaţă. Dacă centrele acestea ultime ale per-

soanelor omeneşti ar fi neutre în oricare altă privinţă, fiind întru totul identice unul cu altul, şi dacă toate determinările care deosebesc atât de mult o persoană de alta ar proveni numai din influenţele externe, din împrejurările în care trăiesc diferitele persoane, n-am înţelege de ce fraţii născuţi din aceeaşi părinţi (pot fi chiar gemeni) primind aceeaşi educaţie, trăind (de exemplu, la sat) aceeaşi viaţă, se deosebesc totuşi enorm întreolaltă, pe lângă toată apropierea dintre ei.

E foarte curentă opinia că deosebirile între eurile persoanelor se reduc la urma urmelor tot la împrejurările externe de viaţă, însă nu la acelea în care trăiesc persoanele respective, ci la acelea în care au trăit înaintaşii lor. Experienţele înaintaşilor, istoria lor, au străbătut de la suprafaţa sufletului treptat, în curs de generaţii, spre adâncimile ontologice, arătându-se în urmaşi ca determinante ale eurilor lor.

Iar dacă urmaşii se deosebesc totuşi atât de radical între ei în centrele lor personale, aceasta se datoreşte misterioaselor capricii ale legii eredităţii, care face ca un copil să se apropie mai mult de cine ştie ce strămoş, iar altul de cine ştie ce colateral.

Faţă de această opinie observăm întâi că tocmai capriciul misterios al legii eredităţii e o dovadă că singură nu poate explica totul, căci legea naturală se caracterizează prin constanţă neclintită, prin repetare monotonă. De ce doi gemeni nu sunt niciodată egali? Ar trebui ca măcar uneori să vedem gemeni identici.

Că istoria înaintaşilor ar contribui cu ceva la determinarea eurilor urmaşilor, e foarte plauzibil şi, din punctul de vedere creştin, admisibil. Procesul de variare şi dezvoltare a lumii nu e determinat nici numai de Dumnezeu şi nici numai din imanenţă. O conlucrare misterioasă are loc şi în scoa-

terea la iveală a noilor feţe omeneşti. Toate feţele omeneşti îşi au modelele lor eterne în Dumnezeu, modele care nu sunt idei statice, ci forţe care lucrează la alcătuirea chipurilor lor în lumea creată, punând la contribuţie şi puterile imanente ale lumii. Când lumea a ajuns la acel punct de dezvoltare în care e prevăzut să apară o anumită faţă omenească, aceasta apare atât ca un rezultat al factorilor imanenţi cât şi ca un efect al lucrării modelului-forţă din transcendenţă.

Puterile şi împrejurările imanente n-aduc decât acele determinante eului nou, care există în imaginea dumnezeiască a aceluia din veci. Se poate intui şi chiar constata, printr-un proces mintal analitic, această misterioasă colaborare între procesul imanent şi ceva mai presus de el. Un eu omenesc nou nu poate fi produs numai printr-un proces imanent. Dar acesta îşi are până la un loc drepturile lui.

Doi gemeni sunt feţe omeneşti cu totul deosebite din momentul naşterii şi chiar al conceperii lor. Pe fiecare din ei l-ai putea explica până la un anumit loc, adunând o serie de momente şi de feţe antecedente lui şi aducându-le într-un fel de legătură cauzală.

Dar nici unul din cele două lanţuri cauzale nu s-a impus prin sine cu necesitate, ci ambele au fost determinate iniţial de o putere mai presus de cauzalitatea naturală. Viaţa, chiar a tuturor înaintaşilor, nu e suficientă singură pentru a explica natura persoanelor descendente. Un temei îl poate constitui şi faptul că, după Sfânta Scriptură sau după legendele cosmogonice orientale, fiii primei perechi de oameni erau tot aşa de deosebiţi de părinţii lor şi întreolaltă, ca şi fiii de astăzi, când în urma fiecărui nou născut sunt sute de generaţii. Nici o faţă omenească nu e formată în întregime nici de trecutul care o premerge, nici de istoria ei proprie.

Fiecare om vine cu o schemă originală apriorică, determinată numai în parte de trecut şi în cadrul căreia are să-şi manifeste libertatea creatoare, umplând-o cu un conţinut sau altul. Ipostasul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinţii pământeşti, şi acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri.

Notele individualizante, pe care le primeşte eul nou constituit în ordinea lumii, din mediul istoriei acumulate în părinţi, privite din perspectiva noastră cronologică par adăugate la alte note pe care le-ar avea mai dinainte.

În realitate noul eu se constituie printr-un singur act, natural-dumnezeiesc, cu totul simultan.

De aceea nu se poate spune că notele cu care e înzestrat noul eu de către trecutul anterior lui sunt mai de suprafaţă, de un ordin secundar, deci posibil de lepădat de către o persoană, pentru a redeveni în starea de puritate apriorică şi faţă de influenţele trecutului.

Numai atâta spunem: nici un eu nu se poate explica numai din trecutul anterior lui. În nici un caz nu vrem să spunem că eul în momentul primei lui apariţii în imanenţă ar avea o stare liberă de orice urmă a trecutului în al cărui mediu începe a se scălda.

Din primul moment al existenţei sale, eul are şi notele pe care i le dă istoria înaintaşilor săi. Înainte de-a avea aceste note, înainte de apariţia în imanenţă, el nici nu există. Nu există decât imaginea-forţă, care până acum a pregătit numai terenul pentru lansarea lui în existenţă, dar n-a parvenit încă să-l constituie. Iar imaginea-forţă a fiecărui eu cuprinde virtual toate determinantele lui, inclusiv cele pe care eul le primeşte prin mijlocirea istoriei ce-l premerge.

*

În felul acesta calitatea naţională a eului omenesc nu este ceva accidental, de suprafaţă, aposterioric, ci face parte din destinul esenţial al lui, se cuprinde printre determinantele imaginii lui eterne. Modelul ceresc al fiecărui om e modelul omului concret, precizat istoriceşte.

În ce constă calitatea naţională? Evident nu într-o bandieră tri sau bicoloră, nu în afirmarea obstinentă a naţionalităţii proprii, nu în ceea ce se cheamă „naţionalism", în care intră de multe ori şi o notă nesimpatică. Acestea toate se pot baza pe calitatea naţională. Calitatea naţională nu e o simţire, un organ spiritual, o facultate în plus a omului. Dacă ar fi aşa, s-ar mai putea vorbi eventual de posibilitatea anulării acestui plus care deosebeşte diferite grupe de oameni, pentru a-i reduce la uniformitatea pretins originară. Calitatea naţională nu este un accident adaos umanului pur. Calitatea naţională este însuşi umanul într-o anumită formă a lui. Precum orice element material are în mod necesar o anumită formă, aşa şi umanul se prezintă cu necesitate într-o anumită formă determinată dinăuntru şi deci intrinsecă lui. Un uman pur, nedeterminat de-o anumită formă, nu se poate închipui. Chiar informitatea e o formă. Un uman fără o anumită formă e o abstracţie cu care nu poate lucra decât gândirea matematică, nu însă şi cea imaginativă, aplicată concretului. Calitatea naţională nu stă la un colţ al sufletului, nu constituie o piesă deosebită în organismul spiritual-trupesc al omului. Ea nu este alături de gândirea – pur umană, de iubirea – iarăşi pur umană, de bucuria şi tristeţea – din nou pur umane, o însuşire deosebită, ci ea este gândirea, iubirea, bucuria, tristeţea, acţiunea, conştiinţa purtând o anumită dispoziţie, o anumită

vibraţie, un anumit iz comun unei grupe de oameni şi neîntâlnit la celelalte grupe. Farmecul de un anumit gust de care e îmbibată iubirea românească, de exemplu, nu face această iubire mai puţin umană. Şi nici gândirea românească nu e mai puţin gândire. Între naţional şi uman nu e nici un antagonism. Dimpotrivă, cu cât îţi adânceşti simţirile umane, cu atât te adânceşti mai mult în miezul calităţii tale naţionale. Umanitatea se află în adâncul firii tale naţionale. Doar e fapt notoriu că imitatorii simţirilor şi atitudinilor străine sunt mai puţin umani, pentru că trăiesc mai la suprafaţă. Un român înţelege şi iubeşte oamenii de alt neam nu printr-o depăşire a realităţii sale de român, printr-o coborâre undeva în substratul pur uman al personalităţii sale, ci rămânând român. Un român, când simte milă faţă de un ungur, în milă e tot român. Şi se simte cu atât mai mult aceasta, cu cât e mai puternică mila, cu cât subiectul ei uită mai mult că e român. Iubirea faţă de toţi oamenii, de orice neam ar fi ei, nu e nici ea o iubire anaţională. Sentiment anaţional, în rădăcinile şi factura lui, nu există.

*

Acestea ar fi premisele ce le are în vedere Ortodoxia când, răspunzând la întrebarea despre raportul între creştinism şi naţiune, nu subestimează factorul naţional.

Ne-ar fi uşor să arătăm cum decurge răspunsul ortodox din aceste premise, încheind cu aceasta articolul nostru. Dar, deoarece o ramură importantă a creştinismului, catolicismul, atrage în dezbaterea acestei probleme două noţiuni care tulbură enorm claritatea datei problemei, e util să consolidăm răspunsul ortodox şi prin lichidarea eventualelor obiecţii ce decurg din poziţia catolică.

Cele două noţiuni de care face uz catolicismul în dezbaterea problemei noastre sunt: *natura* şi *supranatura*. În aparenţă aceste două noţiuni ar simplifica mult problema: naţiunea e naturală, creştinismul e supranatural, prin urmare supranaţional; creştinismul nu poate fi deci în nici un caz naţional, căci atunci n-ar mai fi creştinism, ci păgânism.

Atitudinea catolicismului în această problemă rezultă din doctrina catolică generală, care vede totul prin prisma divizării în natural şi supranatural.

Conform acestei doctrine omul primordial constă din două secţiuni: *natura* şi *donum superadditum*, sau supranatura. Natura avea în fiinţa ei germenele morţii şi pofta păcătoasă (concupiscentia carnis). Nemurirea şi curăţenia nu stăteau în natura omului, nu erau în legătură ontologică cu firea omenească, ci erau adaosuri din afară, neaparţinătoare constituţiei intrinsece a naturii omeneşti. Prin căderea în păcat nu s-a ştirbit întru nimic *natura* omului, ci s-a retras numai *donum superadditum*.

„Din cele trei feluri de bunuri pe care le putem considera ca fiind în natura umană – principiile esenţiale şi proprietăţile care rezultă din ele, înclinarea naturală spre bunul virtuţii şi darurile gratuite care constituiau justiţia originală –, cel din urmă fel a fost depărtat total şi din toată natura omenească prin păcatul originar... Dimpotrivă, principiile esenţiale ale naturii cu proprietăţiile care decurg din ele rămân absolut intacte; nici păcatul originar, nici chiar păcatele personale nu pot nimic în această privinţă. În sfârşit, înclinarea spre bunul virtuţii nu e nici ea diminuată în sine prin păcatul originar care nu slăbeşte natura, sursă şi principiu al acestei înclinări" (I.E. Masson, *Dict. de Theol. Cath.*, t. XI, col. 41-42).

Ortodoxia nu ştie de acest dualism ontologic în omul primordial, ci învaţă că nemurirea şi curăţenia erau potenţe naturale ale lui, pe care avea să le dezvolte deodată cu întreagă natura sa. Doar *chipul* dumnezeiesc a fost impregnat în însăşi constituţia naturii omeneşti, nu a fost ceva adaos ca un supra, ca ceva neesenţial ei. Am face pe Dumnezeu creator al morţii şi al păcatului, dacă am spune că natura omenească pe care a creat-o ar fi prin firea ei, în mod normal, păcătoasă şi muritoare. Căderea în păcat ar părea neînţeleasă, dacă pe Adam l-ar fi reţinut de la păcat nu voia lui, ci *donum superadditum*, de care catolicii spun că era frâul care strunea în Adam concupiscenţa naturală lui. Cum se face că acest dar dumnezeiesc a cedat la un moment dat poftei spre păcat a omului sau asalturilor şarpelui? În general nu înţelegem de ce ar fi făcut Dumnezeu pe Adam cu două secţiuni: cu natură păcătoasă şi muritoare şi cu un frâu supranatural.

Întrucât e chip al lui Dumnezeu, natura omenească e bună, are ca ceva firesc, normal, viaţa spirituală superioară, legătura cu Dumnezeu. Dar întrucât e creată, această natură are şi posibilitatea să se schimbe, poate să cadă din viaţa ei divino-omenească normală, poate să se ştirbească, să altereze chipul dumnezeiesc impregnat în ea. Iată ce spune teologul rus Pr. S. Bulgakov (*Rugul aprins*, ed. rusă, pag. 24-25): „Omul nedezvoltat şi tânăr avea în sine şi puterea vieţii – *posse non mori* – şi puterea purităţii – *posse non peccare* – nu ca un dar extraordinar, *donum superadditum*, ci ca normă internă, ca fire autentică a naturii sale. Şi moartea, şi păcatul, deşi *posibile* în om în virtutea caracterului său creat, au fost pentru el *nenormale şi împotriva firii sale*". Omul era cu totul deschis acţiunii dumnezeieşti, fiind destinat deplinei realizări a îndumnezeirii sale, numai în baza neprihănirii sale:

Dumnezeu venea în fapt de seară să vorbească cu omul, ca un prieten, dar această „convorbire” nu era un *donum superadditum* în raport cu natura lui necrescută încă, ci dimpotrivă, această comuniune cu Dumnezeu îi era dată şi destinată lui, în baza naturii sale. Astfel, prin păcatul originar nu s-a retras simplu *donum superadditum*, aşa încât natura să rămână în întregimea ei. Starea omului după căderea în păcat nu e o stare naturală, starea „naturii pure”, ci o stare de stricăciune a naturii; el nu-şi mai are natura lui în plenitudinea şi sensul ei firesc, el are o natură ştirbită, în care s-a introdus defectuozitatea. Pentru catolici, însă, omul a rămas cu natura lui deplină.

Avem deci de-a face cu două concepţii despre natura omenească. Desigur definiţia formală a naturalului poate fi aceeaşi: sfera naturalului unei fiinţe cuprinde toate acele puteri, însuşiri şi acte care ţin de acea fiinţă, cresc din ea, o manifestă pe ea şi nu sunt accidente sau adaosuri artificiale, nenecesare ei. Dar, în concret, concepţia ortodoxă este că viaţa spirituală nu e ceva accidental, nenecesar naturii omeneşti, ci ţine de ea, exprimă sensul şi direcţia ei. Viaţa spirituală fiind participare la viaţa dumnezeiască, urmează că natura omenească e astfel făcută că nu poate trăi o viaţă adevărată, decât participând la viaţa dumnezeiască. Naturii omeneşti nu-i este imprimată numai capacitatea de-a participa la viaţa dumnezeiască, de-a se îndumnezei, ci şi necesitatea după ea, organul care caută acea viaţă, fără de care natura sau suferă cumplit sau se închirceşte într-o viaţă subnaturală, oarbă, defectuoasă.

S-ar părea că e o contrazicere să numeşti naturală viaţa spirituală, comuniunea cu Dumnezeu, îndumnezeirea. Doar ce-i natural omului creşte din om, pe când viaţa lui spirituală e legătura cu ceva ce vine de dincolo de el, cu Dumnezeu.

Totuşi nu-i aici nici o contrazicere. Viaţa spirituală, îndumnezeirea, sau oricum i s-ar mai spune participării omului la viaţa dumnezeiască, e în primul rând act omenesc de lansare în divin sau de absorbţie a divinului. Act sau funcţie omenească de nutriţie spirituală. Dacă mâncarea materială nu este ceva extranatural, nu poate fi nici mâncarea spirituală. Floarea încă se nutreşte cu aer şi lumină, dar procesul acestei nutriţii nu e supranatural florii. Dimpotrivă, fără el floarea se închirceşte şi duce câtva timp o viaţă nevoiaşă, subnaturală, ca apoi să moară. Suntem de acord că o aplicare perfectă a definiţiei naturalului (creştere din sine) nu se poate face la viaţa spirituală a omului (precum, de altfel, nu se poate face la nici o altă activitate a lui). Participarea la ceva din afară de sine e într-o anumită privinţă altceva decât creştere din sine. Dar dacă ne gândim că omul e în întregime făcut de Dumnezeu, deci chiar o creştere din el a vieţii spirituale ar fi tot un fel de participare la bogăţia dumnezeiască şi dacă ne mai gândim şi la aceea că între însuşirile naturale cu care l-a creat Dumnezeu pe om, una dintre cele mai esenţiale este aceea să participe, cu preţul plenitudinii vieţii sale naturale, la viaţa dumnezeiască, putem socoti această participare la viaţa dumnezeiască, îndumnezeirea omului, ca ţinând de natura lui, fiind cerută de ea şi manifestând-o pe ea.

De natura omului nu ţine numai trupul şi sufletul, ci şi viaţa dumnezeiască-omenească. Omul e o fiinţă teandrică în natura lui. Noi distingem nu între natural şi supranatural, ci între viaţă fără Dumnezeu şi în Dumnezeu.

Dar viaţa naturală e cea în Dumnezeu.

Are vreo însemnătate practică această deosebire între ortodocşi şi catolici cu privire la sensul naturii omeneşti?

Nu e cumva numai o ceartă pentru cuvinte? Are o însemnătate destul de mare. Mai ales în legătură cu problema noastră. Între elementele care constituie natura unei fiinţe există o sudare atât de perfectă încât formează la un loc un întreg cu un singur sens, o unitate perfectă. Deşi de substanţă deosebită, elementele constitutive ale naturii umane poartă pe trepte diferite aceleaşi caractere şi abia toate la un loc exprimă şi realizează, în acte comune, sensul şi destinul ei. Aşa cum sufletul, deşi de substanţă deosebită în raport cu trupul, formează cu trupul un întreg, exprimă împreună un sens şi realizează împreună orice act, la fel în viaţa spirituală a omului se întâlnesc într-o unitate misterioasă harul dumnezeiesc cu actele sufleteşti şi trupeşti, exprimând şi realizând împreună viaţa deplină a naturii omeneşti. Şi cum natura omenească se prezintă la fiecare persoană cu anumite caractere individualizate, viaţa spirituală, care ţine de natura cutărei sau cutărei persoane, va purta şi ea, în felul ei, aceleaşi caractere individualizate care se manifestă în suflet şi se fac vizibile în trup.

Viaţa spirituală, oricât ar fi de profundă, e alta la fiecare persoană. Nu sunt doi oameni care să experieze la fel participarea la viaţa dumnezeiască şi să o manifeste în aceleaşi roade, în acelaşi chip. N-au fost doi profeţi care să aibă aceleaşi viziuni şi să folosească aceleaşi imagini pentru a exprima experienţele lor. Nu e vorba aici de deosebiri care despart pe oameni, de justificarea individualismului în sensul izolării religioase. Cei ce au alte viziuni şi se văd siliţi să le exprime în mod deosebit, ştiu în acelaşi timp, tot prin experienţă religioasă, că trebuie să le refere la acelaşi subiect care li s-a descoperit. Ei se înţeleg perfect unul pe altul, căci ştiu că în fond exprimă acelaşi lucru cu mijloace

puţin deosebite, după cum puţin deosebită e natura fiecăruia. Iubirea sub influenţa experienţei religioase e experiată deosebit de fiecare om. Dar aceasta nu înseamnă că nu se pot iubi. Sobornicitatea nu e uniformitate, ci armonie, aceeaşi melodie cântată la un loc de instrumente puţin deosebite. Viaţa spirituală are şi ea caracterul naţional al subiectului care o trăieşte.

Cu totul alte consecinţe rezultă din concepţia că viaţa spirituală e supranaturală, că nu formează împreună cu natura un întreg ontologic. În sectorul supranatural nu vom întâlni în mod necesar caracterele individuale pe care le are natura în diferitele persoane. Supranaturalul e unul, iar persoanele sunt diferite, natura e variată. Şi oricât s-ar aminti adagiul lui Toma d'Aquino: „Gratia non tollit naturam sed perficit"[1], supranaturalul e conceput totuşi[2] nu într-o continuitate organică cu natura, ci ca un sector despărţit a cărui misiune este nu atât să trezească puterile naturii la viaţa deplină, cât mai degrabă să reducă natura la tăcere, să o potenţializeze, întocmind deasupra ei, nu din pământul ei, un fel de grădină aeriană, supranaturală, cu virtuţile ei, cu viaţa ei.

Astfel se vorbeşte de virtuţi infuzate prin har, nu, cum am zice noi, exfuzate din natura omenească. E drept că subiectul acestor virtuţi infuzate e lăsat să fie tot omul, dar evident că în acest rol subiectul omenesc e dezbrăcat de toată individualitatea lui concretă, redus la rolul unui simplu agent fizic pentru manipularea virtuţilor infuzate. Alte caractere ale naturii sunt înăbuşite de har: de pildă concupiscenţa. În general nota personală, determinantele particulare au să fie înăbuşite de supranatură, care e de caracter

[1] „Harul nu înalţă natura, ci o plineşte" (n.e.)
[2] În concepţia catolică (n.e.)

general, uniform. Perfecţionarea naturii de către har se înţelege şi ca o corectare a naturii, ca o reducere la starea de potenţă a unor însuşiri ale ei. De calitatea naţională supranaturalul nu vrea să ştie nimic, fiind o calitate particulară. Calitatea naţională nu poate deveni o calitate supranaturală. Rămânând numai în sfera naturalului, catolicismul o priveşte cu suspiciune.

Vom încerca să arătăm şi printr-o scurtă cercetare a procesului de ridicare a naturii din starea căzută, că separaţia omului în natural şi supranatural e greşită.

*

Fără îndoială, refacerea naturii omeneşti căzute se face printr-un ajutor de sus. Faţă de natura deteriorată, se distinge limpede coborârea puterii de sus, de la Dumnezeu. Dar primului om nu i s-au dat tot astfel, în două reprize, o bază ca natură cu înclinaţii spre păcat şi un adaos extraordinar, ca frâu contra păcatului. Aceluia i s-a dat totul la un loc, ca un întreg.

Acest *infra* şi *supra* îl observăm la omul de azi nu numai în momentul când peste ce are el deteriorat vin puterile de sus, ci şi după aceea, atâta timp cât între acele puteri şi starea sa păcătoasă de mai înainte nu s-a făcut o sudare perfectă, atâta timp cât natura nu e scoasă din defectuozitate, nu e reparată. La un creştin neperfect, păstrând încă impulsuri tari spre păcat, se poate vorbi încă, nu de natură şi supranatură (pentru că natura în sensul ei adevărat nu-i ceva păcătos) dar în orice caz de ceva *infra* şi de ceva *supra*. Observăm aceasta intuitiv în sufletul nostru, fiecare. Putem vedea cum în anumite momente suntem duşi de porniri pizmaşe, pofticioase, inferioare, şi putem simţi cum în alte mo-

mente vine peste ele, înnobilându-le, ceva de sus, de dincolo de sfera noastră omenească.

Dar distincția aceasta nu se mai poate face la un creștin perfect. (Sigur, un creștin absolut perfect n-a existat, dar au fost personalități care s-au ridicat la mari înălțimi). De pildă la Sfântul Apostol Ioan. Se mai pot distinge în sufletul lui două zone: una *infra*, a lui, păcătoasă, și una *supra*? Mai poți spune: acestea sunt porniri și gânduri de jos, celelalte de sus? Nu este el în întregime creștin? Și aceasta este ținta spre care tind creștinii: la o sudare deplină a puterii de sus cu starea deteriorată a lor, astfel ca să nu fie în ei două zone, ci un întreg care nu e altceva decât natura omului restabilită, natura lui cum a fost cugetată și creată de Dumnezeu. Harul și voia omului nu se mai simt ca două principii de acțiune, ci ca unul singur: voia luminată și întărită spre bine. Sub har simțirile omului nu mai rămân cele vechi, pentru ca prin forța cumva fizică a harului ele să arate numai altfel de cum sunt, ci efectul harului trece cu totul în constituția intrinsecă a lor, transfomându-le, înnobilându-le. Eficacitatea harului nu e reală decât din momentul în care a reușit să-și convertească forța lui în forță intrinsecă a puterilor și organelor cu care este înzestrat omul. Harul nu e o entitate ipostaziată, o grămăjoară de putere de la Dumnezeu trimisă în suflet, cum învață catolicismul când spune că harul e creat, că e prin urmare desfăcut de Dumnezeu („Grația sfințitoare este deci o realitate distinctă de Dumnezeu, creată, infuzată și inerentă sufletului" - J. van der Meersch, *Dict. de Theol. cath.*, t.VI, col. 1609). Harul e *acțiune, lucrare* a lui Dumnezeu, nedesfăcută de ființa Lui, izvorând din ea. Ca atare nu poate exista în om o viață de sine stătătoare a harului, ci trebuie să admitem sau că numai Dumnezeu e subiectul acelei vieți

harice, sau că harul devine act şi al omului, al puterilor şi funcţiilor lui.

Prima parte a alternativei nu se poate admite, ea însemnând anularea omului. Rămâne astfel ca singură posibilă a doua parte a alternativei: omul subiect al lucrării harice, sau împreună subiect cu Dumnezeu. Câtă vreme după catolicism viaţa „supranaturală" a harului nu e nici omenească, nici dumnezeiască, ci ceva foarte bizar, în concepţia ortodoxă ea e şi profund umană şi dumnezeiască, sau e cu atât mai deplin umană cu cât e mai dumnezeiască, e o viaţă teandrică, de om îndumnezeit.

Cât timp acţiunea harică rămâne exterioară puterilor sufleteşti ale omului, chiar fiind în suflet, nu poate produce efecte care să fie ale sufletului, virtuţi ale omului. Numai când acţiunea aceasta a lui Dumnezeu trezeşte, dezvoltă, întăreşte facultăţile sufleteşti, devine deci *forţă intrinsecă* a lor, se vor ivi simţirile şi faptele creştine, care sunt ale omului. Se mai poate distinge, în aceste simţiri şi fapte ale omului, un sector natural şi unul supranatural? Mai vedem aici o natură care rămâne cu starea ei, şi deasupra ei o supranatură, înăbuşind-o? Întregul om, cu toate facultăţile, însuşirile, pasiunile, caracteristicile lui, s-a ridicat, toate acestea umplându-se ca nişte organe cu forţă nouă, îndreptată spre bine. Teologul rus B. Vâşeslavţev (*Etica erosului tranfigurator*, ed. rusă, Ymca Press, Paris, 1931, pag. 67-70) spune, referindu-se mai ales la Părintele răsăritean, Maxim Mărturisitorul: „Patimile în totalitatea lor nu sunt rele în ele însele; ele sunt bune în mâna celor ce râvnesc o viaţă bună. Patimi ca *dorinţa, voluptatea, frica*, prin sublimaţie se transformă: dorinţa în dorul puternic după harurile dumnezeieşti, voluptatea în fericirea şi încântarea sufletului pentru daruri-

le dumnezeieşti, frica în teama corespunzătoare de greşeală, mâhnirea în căinţă. Viciosul e zidit din acelaşi material ca şi virtuosul... Puterile naturale ale sufletului şi trupului... devin rele numai atunci când primesc o formă deosebită, adică *forma pervertirii.* Ideea fundamentală a întregii ascetici şi misticii greco-răsăritene e *îndumnezeirea* (τεωσιζ). Îndumnezeirea este *sublimaţia* continuă a întregii fiinţe a omului şi a tuturor puterilor trupului şi sufletului lui... Sublimaţia opune categoric ascetica şi mistica creştină oricărei ascetici şi mistici necreştine, fie ea hindusă, neoplatonică, gnostică, stoică. Acolo nu e sublimaţie, acolo e negaţie; nu mântuirea lumii, ci mântuirea de lume... Pentru ascetica negativă transfigurarea sufletului şi a trupului, învierea, este o absurditate. Ceea ce e inferior (trup, patimi, emoţii, subconştient, natură, cosmos) nu „se mântuieşte", nu se modelează şi nu se sublimează, ci se dezrădăcinează, se neagă şi se taie".

Puterile, însuşirile, caracteristicile omului, nu se convertesc, nu se topesc în har, ci lucrarea harică se lasă turnată, se modelează după aptitudinile şi facultăţile omului. Calitatea naţională, care nu e altceva decât o formă generală a sufletului, nu se dizolvă în har, ci harul se lasă turnat în tiparul sufletului naţional, sublimând această calitate a sufletului.

Distincţia între ce vine de sus şi ce aduce omul nu se mai poate face la un creştin bun decât prin amintire: gândind cum era înainte de a se fi perfecţionat creştineşte. Să luăm o asemănare: bolnavul şi medicina. Bolnavul este natura omenescă după căderea în păcat. Medicina e harul care-l vindecă. Omul la început n-a fost făcut în două reprize şi secţiuni distincte: după natură bolnav, dar, prin leacul ce i se picura, ţinut în stare de sănătate. A fost creat ca un întreg

sănătos. După ce-a devenit bolnav, se observă cum restabilirea se face printr-un leac din afară de el. Şi distincţia între omul bolnav şi leac se observă încă până ce leacul a străbătut bine ţesuturile lui, s-a absorbit în ele şi prin aceasta omul a devenit sănătos.

Sigur, asemănarea aceasta are defectul că închipuie pe om ca primind harul dumnezeiesc numai într-un anumit răstimp şi după aceea nu-l mai primeşte, îl are în sine. În realitate omul stă continuu sub efluviile harului şi starea lui se înalţă, se îndumnezeieşte continuu. Dar aceasta este viaţa firească a naturii lui. Cum toate cresc în trup, aşa şi omul e făcut să crească în Duh, în Dumnezeu. Natura nu are o limită în înălţarea ei, nu devine nicicând o entitate statică, deşi are o cale, un cadru în dezvoltarea ei. Ţine de natura omului să-l plouă în continuu harul dumnezeiesc, dar să absoarbă continuu această ploaie, producând roade tot mai frumoase. Lucrarea, acţiunea dumnezeiască asupra omului devine tot mai puternică, mai înteţită, cu cât facultăţile omului, trezite, întărite de har, sunt mai capabile să primească forţe noi, să presteze o muncă mai intensă, să-şi mărească capacitatea de simţire, de virtute, de lucru, să devină împreună subiect al lucrării dumnezeieşti.

Mărimea harului ce se dă e în funcţie de mărimea şi calitatea organelor sufleteşti ale persoanei respective. Viaţa internă a organelor sufleteşti şi acţiunea externă a lor e permanent o refracţie a lucrării harice asupra sufletului, între ele menţinându-se o strictă proporţie. Se spune în ascetica ortodoxă că omul ridicat pe înaltele culmi ale îndumnezeirii răsfrânge întocmai cu sufletul lui lucrarea dumnezeiască exercitată asupra lui, încât el şi Dumnezeu sunt două subiecte în lucrare comună, cu iradiere de forţă comună,

Dumnezeu ca izvorul fiinţial al acestei lucrări, iar omul devenit *dumnezeu* prin participare. Dacă la început, până nu a fost în stare să absoarbă deplin în ţesuturile sale forţa lucrării harice, se observă la om şi observă şi el o discontinuitate între el şi har, un vacuum, un oarecare hiatus, – după ce sufletul şi-a câştigat deprinderea acestei absorbiri, după ce s-a făcut sinteza cu harul dumnezeiesc, nu mai observă această discontinuitate faţă de puterea harului ce continuă mereu să vină. Omul este ridicat în lumina dumnezeiască şi nu mai distinge surplusurile care îi vin mereu, ci se simte scăldat într-o lumină continuă, articulat în ea, se simte în elementul său, se simte subiectul ei. Îndumnezeit şi plin de har este sufletul său, îndumnezeire şi har îi vine continuu. Nu se mai distinge o natură (în sens păcătos) şi o supranatură.

Dar, dacă nu se mai poate vorbi de-o natură şi de-o supranatură, ci pur şi simplu de-o natură în normală dezvoltare, nu urmează oare de aici pentru creştinism o frângere în bucăţi, o variare după fiecare individ şi naţiune? Nu se periclitează ecumenicitatea creştinismului?

Răspundem hotărât: nu. E drept că din sinteza dintre creştinism şi starea pe care o aduce fiecare om sau naţiune, rezultă mereu şi mereu alte tipuri de creştini. Altfel de creştin a fost Sfântul Apostol Ioan şi altfel Sfântul Apostol Pavel. Harul face să înflorească germenii ce se cuprind în fiecare om, precum ploaia şi soarele, deşi aceleaşi, fac să înflorească fiecare plantă altfel. Harul se manifestă înnobilând şi înfrumuseţând, sublimând aptitudinile şi conţinuturile de viaţă ale fiecărei naţiuni. La o naţiune înfloreşte sub influenţa puterii dumnezeieşti o lirică superioară, pentru că acea naţiune a adus înclinaţii sentimentale. La alta o filosofie, la alta o organizaţie, la alta o artă superioară. Lirica a două popoa-

re creştine se deosebeşte pentru că altele sunt motivele, amintirile, incidentele vieţii, rezonanţa sufletească la fiecare din cele două popoare. Creştin devine tot conţinutul de tradiţii, de preocupări, de aptitudini, de creaţii, de manifestări al unui popor. Tot materialul vieţii sufleteşti, diferit de la om la om şi de la popor la popor după determinări istorice şi geografice, scăldat şi frământat de acelaşi har dumnezeiesc, de aceleaşi învăţături creştine, devine creştin. Şi atunci evident că fiecare popor reprezintă altfel realizat creştinismul.

Dar atunci cum rămâne cu ecumenicitatea creştinismului? Există două feluri de ecumenicităţi. Există o ecumenicitate egală cu uniformitatea. În sensul acesta, ecumenic e tezaurul credinţei şi harul, privite în sine; ecumenic în sensul acesta e creştinismul considerat ca un sistem de idei şi puteri dumnezeieşti de sine stătător, distinct de roadele pe care le produce în fiecare ins sau naţiune. Şi există o ecumenicitate înţeleasă ca o simfonie, ca un câmp de flori stropit de aceeaşi ploaie, încălzit de acelaşi soare, îngrijit de acelaşi grădinar. Aceasta este ecumenicitatea creştinismului considerat ca viaţă, ca relaţie vie între om şi Dumnezeu. Un subiect al acestei relaţii este omul cu individualitatea lui, cu tot conţinutul lui de viaţă. Ecumenicitatea în acest al doilea înţeles nu mai cuprinde numai sistemul uniform de idei şi puteri care lucrează în oameni, ci toată spiritualitatea acelor popoare în care lucrează credinţa şi harul. Tot conţinutul spiritual al acelor popoare se acordă; e între acele conţinuturi o simţire de frate, căci, deşi diferite, răsună în ele aceeaşi melodie de bază. Există o relaţie de ecumenicitate între viaţa sufletească a unui român şi a unui rus, între folclorul grec şi sârb.

Ecumenicitatea în sens de uniformitate o avem în privirea credincioşilor şi popoarelor aţintită spre acelaşi soare duhovnicesc; ei se simt înfrăţiţi privind spre aceeaşi ţintă la fel de scumpă tuturor. Ecumenicitatea în sens de armonie o avem în varietatea de efecte ce rezultă din căderea aceleiaşi lumini pe spaţii istorice şi sufleteşti pline de alte motive, de alte conţinuturi, de alte probleme impuse de geografie, de moştenirea trecutului. În felul acesta se poate spune că creştinismul e şi supranaţional, dar şi naţional. Ecumenicitatea nu e sfâşiată prin nota naţională.

Cu totul alta este situaţia catolicismului. Pentru el natura nu devine altfel sub influenţa harului, aşa cum n-a devenit altfel după căderea în păcat. Ea rămâne îngustată la ceea ce este omul înainte de a coborî asupra lui harul. Natura nu poate ieşi din această stare, care este fonciarmente păcătoasă. Harul rămâne pururea un pedagog ce ţine în frâu un elev care nu poate deveni intern, real, altfel. Elevul se zbate continuu, dar nu poate ieşi din zăbală. Dacă pedagogul s-ar depărta un moment de lângă el, s-ar deda îndată la blestemăţii; dispărând frâul, ţâşnesc automat poftele şi faptele rele.

Catolicismul nu ştie de-o schimbare intrinsecă a naturii omului păcătos sub dogoarea harului dumnezeiesc.

Dacă-i aşa, evident că un individ, ca şi o naţiune, păstrează sub acel *supra* de la Dumnezeu o natură care e prin fire *potenţial* păcătoasă. Natura nu se poate propriu zis creştina. De aceea creştinismul rămâne totdeauna ceva deasupra, nepenetrând ontologic în natură, neabsorbit de ea. Rămân două planuri distincte: unul variabil, al indivizilor şi naţiunilor în starea lor naturală potenţial păcătoasă, şi altul, uniform, ce planează deasupra tuturor, supranatural. A vorbi de-o naţionalizare a creştinismului, echivalează, evident, în

acest caz, cu o blasfemie. Ar însemna să faci creştinismul păcătos, dacă natura cu care voiai să-l fuzionezi rămâne fonciarmente păcătoasă. Ecumenicitatea în catolicism nu e înţeleasă, de aceea, decât ca uniformitate. În ea n-au ce căuta spiritualităţile specifice, dar creştine, ale diferitelor popoare. Pentru el creştinismul înseamnă numai sistemul de idei şi puteri ce planează deasupra. Când zic catolicii despre catolicism că e supranaţional, aceasta o înţeleg ei în sens exclusiv şi unilateral. Calitatea naţională fiind o calitate naturală, nu se poate ridica în acel *supra*, fără a înceta să existe. Şi nici acel *supra* nu poate avea nici un efect intrinsec asupra calităţii naţionale, care nu poate fi decât naturală după catolici. Faţă de calitatea naţională ca atare, catolicismul nu poate avea de aceea nici un interes şi nici o dragoste. Afirmarea naţiunii, în concepţia catolică echivalează totdeauna şi în chip necesar cu afirmarea unei realităţi păgâne, inferioare. Nu poate exista naţionalism nobil, creştin, moral, cum crede Ortodoxia că e posibil. El e prin definiţie anticreştin. Aceasta pentru că între supranatural şi natural rămâne pururea o prăpastie de netrecut. Supranaţionalul, în care se situează catolicismul, înseamnă un loc ontologic în afară de toate naţiunile: internaţionalul.

Faţă de abstracţionismul catolic, ostil întregii naturi concrete şi deci şi factorului naţional, Ortodoxia apare ca o mamă care-şi întinde dragostea mântuitoare peste întreg omul, cu toate determinantele lui moştenite şi dobândite, peste toată viaţa lui înrădăcinată într-un mediu viu şi concret.

Februarie, 1935

SCURTĂ INTERPRETARE TEOLOGICĂ A NAȚIUNII

Toate câte sunt pe lume sunt opera lui Dumnezeu. Creștinul cu dreaptă înțelegere nu disprețuiește nici una din componentele cosmosului, ci din toate vede strălucind slava și înțelepciunea dumnezeiască. Izolarea de lume și disprețul ei, retragerea în eu și închiderea ferestrelor dinspre lume, nu țin de experiența autentic religioasă. Retragerea asceților ortodocși are numai o însemnătate metodică: ea urmărește doar refacerea personalității, regăsirea punctului central spiritual din care apoi să privească lumea și să-și îndrepte acțiunile pline de dragoste asupra ei. Ascetica ortodoxă derivă din ideea că omul e centrul și stăpânul lumii create, dar că prin păcat a căzut în robia lumii, lunecând din punctul arhimedic din care e capabil să supraprivească lumea și s-o stăpânească, în angrenajul fără orizont și fără libertate al marii mașini care e necesitatea naturală. Readucerea comandantului în postul de comandă, dar nu izolarea lui de lume, este scopul asceticei creștine. Toți sfinții, adică aceia care au depășit stadiul retragerii metodice, au activat în lume cu dragoste nemărginită și s-au bucurat de toate câte vedeau, cu nevinovăție de copil. Sf. Serafim al Sarovului, marele ascet și sfânt rus din veacul XIX de pildă, numea pe oricine venea la sine „comoara mea" și „bucuria mea". „Aceste apelațiuni nu erau o simplă expresie a bucuriei unui suflet transfigurat de asceză: pentru Sf. Serafim chipul lui Dumnezeu se desco-

perea în fiecare om şi acest chip constituia pentru el o reală şi adevărată „bucurie de Domnul”. (N.V.Iljin: *Sf. Serafim al Sarovului*, Ymca Press, Paris, 1930, pag. 49, în ruseşte).

Cu adevărat minunată şi sublimă este lumea cu toate câte o constituie. E drept, Dumnezeu n-a creat-o pentru a Se împlini pe Sine, pentru a-Şi desăvârşi viaţa Sa internă care n-ar fi fost deplină fără lume; creaţia n-a fost o necesitate naturală pentru fiinţa dumnezeiască. Dar libertatea aceasta a lui Dumnezeu de necesitate naturală, nu înseamnă că lumea a fost creată întâmplător sau arbitrar, ca o jucărie inventată ad-hoc de Dumnezeu care Se plictisea, dintr-un capriciu momentan al atotputerniciei. Lumea nu e un accident netrebnic, produs al unei fantezii sau al unui capriciu de-un moment, ci are o temelie adâncă în Dumnezeu şi realizează o idee eternă a Lui.

Lumea aceasta întreagă e după conţinutul ei eternă. Toate lucrurile din ea sunt cugetate etern de Dumnezeu, ideile lucrurilor din lume constituie materialul cugetării fiinţiale a lui Dumnezeu, sunt nedespărţite de fiinţa Lui. Teologul rus S. Bulgakov numeşte organismul ideilor dumnezeieşti, viaţa aceasta intern dumnezeiască, autodescoperirea fiinţei dumnezeieşti în Sine însăşi, Sofia necreată. Iar de lume spune că este exact aceeaşi Sofie, dar în formă creată.

Cosmosul este tot lumea dumnezeiască, dar pusă în stare de devenire în afară de Dumnezeu. „Crearea lumii constă metafizic în aceea că Dumnezeu a pus lumea Sa dumnezeiască proprie în formă de devenire” (*Mielul lui Dumnezeu*, Paris, Ymca Pres 1933, ed. rusă, pag. 149).

Dar între lumea creată şi cea necreată nu e numai apropierea dintre copie şi model, ci una şi mai strânsă. Lumea dumnezeiască nu e un model static, ci e un complex de forţe

dinamice. Ele activează de la granița metafizică a lucrurilor, mânând dezvoltarea acestora din urmă spre forma care se află realizată în ele din eternitate. Dacă o persoană, sau o plantă se dezvoltă într-un anume fel și până la un anume grad, aceasta nu se datorește numai întâmplării oarbe și influențelor externe, ci modelului forță care, de dincolo de granița metafizică a acelei persoane sau plante, a străbătut în ea și-i orientează organizarea și asimilarea influențelor externe într-un sens mai dinainte determinat. Mai mult chiar: orice persoană sau lucru cuprinde forma sa întreagă în fiecare moment al dezvoltării, numai cât în diverse stadii ale desfășurării. Copilul implică în sine forma sa deplină de la adânci bătrânețe, iar în pântecele maicii sale de asemenea. Se poate merge așa până la punctul inițial, de limită: în embrionul minuscul se include forma desăvârșită a exemplarului. Iar dincolo de embrionul din stadiul inițial, dincolo nu în sens spațial, ci metafizic, e alt model, modelul spiritual, modelul-forță din care își ia puterea embrionul creat.

Așadar, modelul spiritual, modelul-forță, oricât de treptat conduce dezvoltarea unui exemplar de vietate, totuși în momentul inițial, în momentul creației a făcut un pas uriaș, a făcut în fond totul: a scos la evidență creată și ipostatică un lucru, care e chipul său.

Misterul acesta apare în toată adâncimea lui când medităm la creația propriu zisă a lumii. Prin acțiunea modelelor-forță apar deodată germenii creați ai copiilor lor; apar deodată chipurile lor, nedezvoltate. Chipurile acestea nu sunt o iradiere a modelelor, dar nici iradierea nu lipsește din chipuri, căci o comunicare de forță de la modele la chipuri trebuie să aibă loc. S-a făcut aici un *transcensus* misterios, o trecere de la un plan la alt plan cu totul eterogen.

Dar în embrionul unui exemplar nu se cuprinde numai forma deplină a acelui exemplar, ci, ca potenţe, şi ale exemplarelor ce vor descinde din el.

Astfel creaţia propriu zisă n-a constat într-o arătare a lumii în forma ei deplin dezvoltată, cu toate speciile şi varietăţile lucrurilor din ea. Dumnezeu a creat numai seminţele lucrurilor, dar în aceste seminţe se cuprind potenţial toate formele ulterioare ale lor. Dezvoltarea aceasta se face printr-o colaborare a lui Dumnezeu ca proniator, cu lumea. Ceea ce este de la început în Dumnezeu deplin descoperit şi dezvoltat, în lume se arată pe rând, în timp. Dezvoltarea lumii e o descoperire în timp a formelor care există etern.

În ce priveşte pe om în special, Dumnezeu a creat la început pe Adam şi Eva. Dar în ei se cuprindeau potenţial toate naţiunile. *Acestea sunt descoperiri în timp ale chipurilor care există etern în Dumnezeu.* La baza fiecărui tip naţional acţionează un model dumnezeiesc etern pe care acea naţiune are să-l realizeze şi în sine cât mai deplin. Nu ştiu cât de departe au ajuns cercetările de laborator referitoare la deosebirea sângelui la diferite rase sau chiar popoare. Dar chiar dacă deosebirile ar fi materialmente prea infime pentru a putea fi sesizate cu instrumentele de până acum, e de la sine înţeles că precum există alte deosebiri anatomice destul de remarcabile între diferitele rase, vor fi existând şi deosebiri în sângele (fără ca să se întindă până la spargerea unităţii neamului omenesc) care stă la baza organizării sistemului osos, precum e de la sine înţeles că deosebirile fizice corespund unor deosebiri în puterile psihice şi spirituale, care sunt ultimele forţe imanente ce conduc organizarea corpului.

Într-un singur caz n-ar fi naţiunile de la Dumnezeu şi ar trebui să luptăm împotriva lor: când diversificarea omeni-

rii în națiuni ar fi o urmare a căderii în păcat, ar fi o deviere de la calea pe care vrea Dumnezeu să se dezvolte omenirea.

În cazul acesta datoria tuturor creștinilor ar fi să scoată omenirea din această stare păcătoasă, să contopească națiunile într-una singură.

Este diversificarea omenirii în națiuni un păcat, sau o urmare a păcatului? Ar fi de ajuns să respingem această presupunere cu simpla provocare la legea universală a treptatei diversificări a faunei și a florei. Legea aceasta nu e plauzibil să fie contrară voii lui Dumnezeu, mai ales că diversificările acestea manifestă cele mai adeseori o înnobilare a trunchiului de bază, nu o decădere a lui. Dar răspunsul se poate da și altfel: Păcatul sau răul e de alt ordin e de alt ordin decât unitatea sau diversitatea. El înseamnă stâlcire, desfigurare a lucrului dat, a existenței produse de alte puteri. Este specificul național o stâlcire a umanului, o decădere din ființa omenească? Ar fi, când acest specific național s-ar prezenta ca ceva vicios, meschin, fără înălțimi și purități de simțire și de gând. Cine nu știe însă că nimic josnic nu se află în felul specific cum percepe și reacționează în lume membrul unei anumite națiuni? În simțirea doinei românești și în hora noastră nu cred că e ceva păcătos, sau dacă e și așa ceva, aceasta nu e de caracter național, ci omenesc. Națiunea în faza păcatului are manifestări păcătoase, pentru că natura omenească în general, cu toate diversificările în care se înfățișează, este păcătoasă. Scoaterea oamenilor din starea păcătoasă nu se face prin anularea calităților naționale, ci prin îndreptarea naturii omenești în general. Dacă ar fi ceva păcătos în însuși specificul național, atunci nu s-ar mai putea face deosebire între buni și răi în cadrul unei națiuni, căci toți ar fi răi.

Chestiunea îmi pare atât de evidentă, încât socotesc de prisos să mai insist.

Se pune problema greu de descurcat a raportului între naţional şi uman. Naţionalul nu întunecă umanul, nu-l extermină? Iar dacă umanul rămâne, nu cumva e naţionalul o simplă iluzie, ceva de suprafaţă, pe care să-l poţi lepăda în oricare moment voieşti?

E de remarcat întâi că nu există om anaţional. Nici Adam, măcar, n-a fost anaţional, ci a vorbit o limbă, a avut o anumită mentalitate, o anumită construcţie psihică şi trupească. Un om pur, necolorat din punct de vedere naţional, fără determinante naţionale, este o abstracţie. Aşa cum nu poate exista un măr fără determinantele unui anumit soi, aşa cum nu poate exista un om fără determinante individuale.

Umanul există numai în formă naţională, colorat naţional, aşa cum există numai determinat individual. Nu se pot extrage la un individ sau la o naţiune determinantele individuale sau naţionale pentru a lăsa umanul pur. Ar însemna să distrugi însuşi umanul. Naţionalul sau individualul e însuşi umanul, care are, în mod necesar, o anumită calitate. Un uman fără calitate nu există. Individul sau membrul unei naţiuni e uman, e înţelegător al celorlalţi oameni, ai altor naţiuni, nu printr-o depăşire a calităţii sale individuale sau naţionale, printr-o coborâre undeva în substratul pur uman al personalităţii sale, ci în starea în care este. Un român, când simte milă faţă de un ungur, în mila lui e tot român; sentimentul de frăţie umană care simte că-l leagă de un ungur, e un sentiment colorat româneşte, nu e anaţional.

Ceea ce înţelegerii noastre pare antinomic, în luptă una cu alta, umanul şi naţionalul, sau, cu alte cuvinte, identitatea dintre oameni şi deosebirea dintre naţiuni, în realitate

sunt unite inseparabil, în chipul cel mai intim şi mai misterios, cu menţinerea deplină a amândurora; numai o minte simplistă nesocoteşte unul sau altul din termenii antinomiei.

De aici urmează că(armonia între naţiuni nu e exclusă, ci foarte posibilă, căci ele sunt aceeaşi umanitate stând în diferite forme,)determinată, în mod necesar, aici într-un fel, dincolo în altul.

Naţiunile sunt, după cuprinsul lor, eterne în Dumnezeu. Dumnezeu pe toate le vrea. În fiecare arată o nuanţă din spiritualitatea Sa nesfârşită. Le vom suprima noi, vrând să rectificăm opera şi cugetarea eternă a lui Dumnezeu? Să nu fie! Mai degrabă vom ţine la existenţa fiecărei naţiuni, protestând când una vrea să oprime sau să suprime pe alta şi propovăduind armonia lor, căci armonie deplină este şi în lumea ideilor dumnezeieşti.

Sf. Paşti, 1934

CREŞTINISM ŞI NAŢIUNE
-RAPORTUL LOR ÎN CATOLICISM-

Într-un articol anterior am schiţat o interpretare teologică a naţiunii. Concluzia la care ne-am oprit şi în sprijinul căreia s-ar mai putea aduce multe argumente, este că naţiunile sunt realităţi voite etern de Dumnezeu. De aceea nu se cuvine să le respingem dreptul la existenţă, ci trebuie să le considerăm ca fapte date, de neînlăturat, chiar în planul de viaţă mai înaltă a religiei, în speţă a creştinismului.

Întrebarea este, cum se poate realiza acea sinteză care să nu fie păgubitoare nici naţiunii, nici creştinismului, care, păstrând specificul diferitelor naţiuni, să salveze în acelaşi timp unitatea creştinismului, ecumenicitatea lui, care, lăsând popoarele distincte între ele, să le unească totuşi în acelaşi duh.

Să vedem ce răspuns ne dă în această chestiune catolicismul. Putem spune însă de la început că (singură Ortodoxia oferă sinteza şi în această privinţă, ca în toate marile probleme ale vieţii.)

Concepţia catolică despre raportul între creştinism şi naţiune a fost formulată deschis, până la ultimele ei consecinţe, într-un eseu publicat de curând în revista *Hochland* (Caietul III, 1932/33) de Wilhelm Moock: „Christentum und Nation" (Creştinism şi naţiune). Eseul a fost folosit şi de autorul magistralelor articole despre „Ortodoxie şi românism" din *Viaţa Ilustrată*, Sibiu, 1934, Nr. 1 şi 2. Dar face să-i

acordăm o atenţie mai largă pentru că el tălmăceşte de fapt sensul întregii acţiuni a catolicismului din trecut şi de azi, chiar dacă de altfel catolicismul evită să mărturisească şi în cuvinte tendinţele sale antinaţionale.

Pornind de la cuvintele prin care Dumnezeu îndeamnă pe Avraam să părăsească ţinutul şi casa părintească pentru a se aşeza în Canaan, precum şi de la expresiile Mântuitorului, aflate în Matei 19,29; 10,35-37, W. Moock deduce: „Conform acestora, natural, nu se poate spune că ţine de misiunea creştinismului să apere naţionalităţile; aceasta nu poate fi nici măcar o misiune secundară, sau indirectă, sau oricum s-ar mai numi diversele încercări de compromis". Naţiunile sunt pomii pădureţi; viaţa creştină e altoiul nobil. În fructele pomului altoit nu se manifestă trunchiul pădureţ, ci altoiul nobil. „Deoarece creştinismul se interesează de acest fruct al veşniciei, nu poate fi misiunea lui ca să mai întreţină pe lângă aceasta o cultură pitorească de pomi. Ba chiar din contră: misiunea creştinismului e să acţioneze în direcţie opusă, să oprească orice pădureţ de a-şi mai produce fructele lui originale, silindu-l să producă fructe superioare".

Obiecţia că harul nu suprimă natura, autorul o numeşte una din acele false invocări ale Scripturii „cu care a voit şi diavolul să înşele pe Domnul – căci creştinul presupune natura, precum grădinarul, mărul pădureţ sau trandafirul sălbatic, dar fructele sunt determinate de altoi, nu de rădăcină".

„Misiunea creştinismului e să transporte omenirea din starea de sălbăticie a naţionalităţii naturale în starea nobilă a seminţiei celei una, întemeiată de Dumnezeu; aceasta nu are să se ia numai în sens simbolic, alegoric sau metaforic". „Sub scutul creştinismului trebuie să se formeze o naţiune unitară care, în urma concepţiei comune despre viaţă, să

devină în cursul veacurilor şi *o unitate biologică*". „Comunitatea creştină, dacă s-ar fi realizat în formă pură, cum a încredinţat-o Întemeietorul învăţăceilor Săi, ar fi fost în stare să formeze în cursul veacurilor o nouă naţiune în care să circule un alt sânge, mai nobil decât cel pe care ni l-au lăsat grecii şi romanii, sau chiar germanii şi rasele nordice". Hristos a voit să facă din cetatea sa mică „o naţiune creştină unitară care să cuprindă toată omenirea şi în care să înceteze legăturile provenite din trup, care sunt pentru unitatea omenirii tot atâtea deosebiri".

Pentru a dovedi posibilitatea contopirii acesteia biologice, nu numai morale, a tuturor naţionalităţilor într-una singură, sub influenţa creştinismului, W.Moock împrumută de la alt teolog catolic, Iosef Leo Seifert („*Von Bogumil über Hus zu Lenin*[1], Wien, 1931), teoria că legile biologice se modelează întru totul după spirit, că „din puterea mai înaltă a spiritului şi a sufletului emană puteri care străbat până în ultimele celule", transformându-le în bine sau în rău, într-o direcţie sau alta. Decăderea spirituală aduce cu sine o degenerare trupească şi viceversa. E drept că „sângele e purtătorul nemijlocit al rasei, dar el nu e un factor autonom, ci e dependent de indicaţiile din sfera spiritual-trupească". Dacă se ivesc deosebiri biologice între indivizi şi rase, aceasta se datoreşte în ultimă analiză spiritului. O cultură spirituală comună poate, de aceea, suprima deosebirile biologice între naţiuni, contopindu-le într-una singură. O astfel de cultură este catolicismul care reţine tot ce e bun de la fiecare naţionalitate, formând un tot pe care apoi îl impune întregii omeniri.

---

[1] „De la Bogumil prin Hus la Lenin" (n.e.)

*

Argumentarea lui W.Moock este interesantă şi ispititoare, pentru că are o parte e adevăr în ea. Ce e drept, nu vom contesta că spiritul exercită o mare influenţă asupra structurii biologice. În articolul *„Scurtă interpretare teologică a naţiunii"* vorbeam chiar de-o preexistenţă a chipului întregului om într-un germene din care nu lipseşte spiritul ca forţă ultimă. Pe lângă toată eficienţa legilor naturale în dezvoltarea trupului, nu se poate contesta totuşi că(forma lui o determină într-o măsură covârşitoare forţa interioară nematerială care foloseşte legile naturale în serviciul ei.)Numai materialiştii ar putea să spună că sângele e ultima realitate determinantă.)Noi recunoaştem numai că sângele e ultima realitate materială, vizibilă a trupului şi de aceea întâi asupra lui se exercită influenţa spiritului. Deosebirile de sânge sunt întâi deosebiri de spirit.

Concluziile eronate ale lui W.Moock vin însă dintr-o confuzie de noţiuni.(El ia drept spirit, sistemul de idei, doctrina, concepţia despre lume. Răspândeşti acelaşi sistem de idei, gata, ai sădit acelaşi spirit în toţi oamenii. Urmarea va fi că şi trupul lor se va schimba, ca şi când oamenii sunt nişte vase goale de spirit, în care torni sistemul, sau spiritul tău,) sau ca şi când spiritul pe care-l au de mai înainte poate fi fugărit de acolo – fie şi numai treptat – de cel pe care-l aduci de la un moment dat.

(Numai într-un sens derivat se numeşte un anumit sistem de idei, o anumită învăţătură, spirit.) În sens propriu, spiritul e o realitate cu mult mai consistentă, e partea care poartă toată viaţa psihică şi trupească a omului, e acea bază de limită a fiinţei noastre pe care nici n-o mai poţi determi-

na ce este, pentru că tot ce se poate determina e numai emanaţie a ei, numai manifestare a ei. Spiritul e ipostasul, ceea ce stă dedesubt, este eul nedeterminabil, din care izvorăsc la nesfârşit cugetările, hotărârile, sentimentele, mişcările, fără ca el să se confunde, să se epuizeze în acestea. În propoziţia „eu am cutare cugetare, cutare sentiment, acest trup, etc.", *eul* este *ipostasul, spiritul, principiul personal,* iar tot ce am e *fiinţa.* Ideile fac parte din fiinţă, sunt lucru, obiect, nu sunt subiectul, eul ca mişcare şi conştiinţă de sine; aceasta cu atât mai mult cu cât sunt din afară.

Eul acesta de la baza fiinţei omeneşti e aprioric oricăror idei primite, oricărei vieţi intelectuale şi trupeşti. Teologia rusească de azi ţine această parte a omului de necreată, de eternă, de emanată chiar de Dumnezeu, pe când partea sufletească-trupească în care e cufundat eul, este creată. Aşa învaţă Berdiaev, Bulgakov, Vâşeslavţev etc. (Bulgakov: „Omul constă din spiritul dumnezeiesc necreat, adică din eul care se ipostaziază în creatură, şi din sufletul şi trupul creat – natura sufletească-trupească"; *Mielul lui Dumnezeu,* ed. rusă, pag. 209; „În om se deosebesc două părţi: natura sufletească-trupească şi spiritul ipostatic de provenienţă dumnezeiască, care e făcut de Dumnezeu nu din nimic, ci şi-a primit viaţa din viaţa proprie a lui Dumnezeu"; pag. 211. După Bulgakov ipostasul dumnezeiesc al lui Iisus Hristos n-a însemnat o catastrofă pentru natura Lui omenească, tocmai pentru faptul că natura omenească la toţi oamenii e purtată de un fel de ipostas dumnezeiesc; ibidem).

Chiar dacă nu-i aşa, spiritul unui om e preexistent nu numai întregii vieţi a omului respectiv, ci din veci, măcar întrucât modelul şi forţa care-l aduce la existenţă şi-l întreţine din adâncul lui ultim, e etern. În acest sens e şi necreat.

De aceea el nu se formează în cursul vieţii omului, prin însumarea tuturor ideilor, sentimentelor, experienţelor acelui om. Acestea au oarecare influenţă asupra spiritului, dar mai mult ele depind de el. În orice caz, nu-l pot schimba radical. Aşa se explică faptul că fraţi născuţi din aceeaşi părinţi, primind aceeaşi educaţie, trăind – de exemplu la sat – aceeaşi viaţă, se deosebesc totuşi enorm întreolaltă, pe lângă toată apropierea dintre ei. Se invocă pentru faptul acesta misterioasele capricii ale legii eredităţii, care face ca un copil să semene cu cine ştie ce strămoş, iar altul cu cine ştie ce colateral. Dar tocmai capriciul acela misterios al legii e o dovadă că ea stă sub imperiul unor forţe mai presus de ea, căci legea naturală se caracterizează doar prin constanţă neclintită, prin repetiţie monotonă. Şi apoi oricât ar semăna un copil cu cutare strămoş, deosebirea e totuşi enormă. În general nu s-au ivit pe lume doi oameni identici: cu toate apropierile dintre ei, la o mai atentă privire, ţi se descoperă deosebiri prăpăstioase. Aci se vede că spiritele omeneşti vin de la Dumnezeu, nu din natura uniformă, iar Dumnezeu l-a conceput pe fiecare altfel, ca pe o minune, ca pe o nouă surpriză.

Ideile dobândite din mediu, evenimentele trăite, pot fi exact aceleaşi. Dar ele sunt recepţionate, frământate, asimilate şi proiectate din nou afară, în alt chip. Eu chiar dacă aş fi trăit în alt loc, în alt timp, aş fi primit alte idei şi aş fi vorbit altă limbă, m-aş manifesta în fond tot aşa cum mă manifest acum; tonalitatea, căptuşeala, rezonanţa mentalităţii şi a acţiunii mele ar fi aceeaşi. Fiecare spirit vine de la Dumnezeu desemnat anume; omul îl poate umple – însă şi aici colaborează Dumnezeu – cu un material sau altul; schema e mai dinainte dată. Omul nu-şi formează totul de la

început, nu se crează din rădăcini, ci e pus în fața unei scheme date, în cadrul căreia are să-şi manifeste libertatea creatoare, umplându-se într-un fel sau altul. Creştinismul n-a făcut doi oameni identici, ca două piese de fabrică. Chiar sfinții care au realizat până la ultimele limite, posibile omului, creştinismul, nu sunt identici. Altfel a fost Sfântul Apostol Ioan, altfel Petru, altfel Pavel, altfel Sfântul Antonie, altfel Sfântul Nicolae, etc.

Dacă-i aşa cu indivizii, nu înțeleg de ce n-ar fi aşa şi cu națiunile. Cercetarea e îngreunată aici de multe elemente, dar totuşi se observă, dacă nu închizi ochii voluntar, deosebiri foarte mari între un popor şi altul. Există grupuri de euri determinate național, euri de o anumită natură. Şi poate din această cauză, sau poate şi din altele mai mult sau mai puțin determinabile, eurile fiecărui grup național simt între ele legături deosebite, mai strânse, se simt formând o comunitate, oarecum o unitate. Va fi contribuit la formarea unui popor clima, evenimentele istorice, un anumit amestec de alte popoare, ideile de care s-a împărtăşit. Dar în toate acestea trebuie să fie mâna dumnezeiască. Realizarea noului tip național e urmărită pe dedesubtul evenimentelor de un complex unitar şi specific de modele-forțe, care tind să se realizeze, chiar de-ar fi vorba numai de-o sumă de oameni, care însă îşi au în Dumnezeu, etern, icoanele precise.

„Spiritul" lui W. Moock, adică ideile comune, chiar harul comun al creştinismului, pot înălța şi purifica *spiritul* popoarelor, eul lor specific, şi le poate şi înfrăți întrucât ajung de se preocupă de aceleaşi probleme şi tind spre acelaşi Dumnezeu. Dar nu le poate suprima, nu le poate lua locul. Influența ideilor şi a harului asupra spiritului etnic – ca şi individual – îşi are anumite limite, care la rândul lor sunt

valabile şi în influenţa asupra sângelui. Să mai adăugăm că trecutul nu poate fi omorât nici din viaţa individului, nici a naţiilor; el continuă să direcţioneze şi să trăiască în viaţa insului şi a naţiunii.

Nu mai vorbim de amănuntele practice ale realizării acelei naţiuni unice. Ce limbă va avea? Una formată cu elemente din toate, ar răspunde W.Moock. Deci un fel de esperanto. Cultura aceea comună ar fi iarăşi ceva foarte superficial. O autoritate centrală ar controla pretutindeni să nu se ivească vreun obicei, vreo mentalitate locală, ceva din solul local; oamenii de pretutindeni ar trebui să trăiască numai din marfa adunată la centru din toate părţile, cercetată multă vreme, bine selecţionată şi apoi importată în fiecare ţinut. Ar fi o viaţă hibridă, falsă, convenţională, de marionete[1].

O palidă pildă de felul acesta ne-au dat latiniştii Şcolii Ardelene, care, influenţaţi de catolicismul neînţelegător al naturii, au crezut că pot înlocui limba ce creşte organic, din viaţa concretă, printr-una construită artificial, în cabinet. A trebuit să vină reacţia Vechiului Regat ortodox (*Convorbirile Literare*), acompaniată în Ardeal de scrisul Sibiului ortodox de la „Telegraful Român”, pentru ca încercarea eronată a Blajului latinist să fie părăsită.

W. Moock spune că creştinismul nu poate admite să mai existe alăturea de idealurile sale, altele pământeşti. Creştinismul vrea să absoarbă toate străduinţele omului, ne mai lăsându-i altele pentru naţiune.

Are dreptate să spună că totul trebuie să se subordoneze unui singur ideal suprem, dar de-aici nu urmează că trebuie să lupţi contra naţiunii. Idealul naţiunii se poate integra

[1] Vezi Uniunea Europeană de azi (n.e.)

deplin în idealul creştin şi aceasta e cea mai frumoasă ţintă pentru o naţiune: dezvoltarea spirituală, creştină, a puterilor sale. Chiar numai acest ideal îi poate da puterea de a-şi desfăşura deplin darurile naţional. Dar aceasta nu duce câtuşi de puţin la o uniformizare a naţiunilor.

Spiritul catolic, care vrea să realizeze o unitate monotonă, abstractă, a naţiunilor şi indivizilor, nu găseşte sinteza între creştinism şi naţiune. I se pare că una nu se poate manifesta nestingherit şi deplin, până ce există a doua. De aceea una trebuie suprimată.

Bunii catolici se silesc să suprime ceea ce le stă mai puţin la inimă: naţiunea.

Duminica Tomii, 1934

ORTODOXIE ŞI ROMÂNISM

Într-o carte[1], scrisă cu intenţia de-a caracteriza românismul pentru a face din el izvorul de inspiraţie şi realitatea care să preocupe în mod special politica statului nostru, dl. Rădulescu-Motru, fără să reuşească a ne spune în ce constă specificul românismului, înfăţişează mai multe idei juste, dar şi unele afirmaţii nefericite. Cea mai nefericită dintre toate este, cu siguranţă, afirmaţia că între românism şi Ortodoxie, chiar dacă a fost în trecut o strânsă legătură, astăzi ele trebuie să se despartă din următoarele motive: „Românismul şi ortodoxismul nu pot fi contopite fără să se păgubească reciproc, fiindcă natura spiritualităţii unuia este cu totul diferită de a celuilalt. Ortodoxismul nu poate merge mai departe în serviciul unei spiritualităţi naţionaliste, fără a-şi pierde caracterul de spiritualitate religioasă creştină; iar românismul nu poate merge mai departe pe baza ortodoxismului decât cu preţul abdicării sale de la rolul de promotor al progresului în ordinea economică şi politică a României. Fuziunea lor, cum o pretind unii, nu poate fi pe viitor, decât dacă unul sau altul îşi trădează chemarea.

Într-adevăr, ortodoxismul, ca spiritualitate creştină, trebuie să rămână deasupra intereselor pământeşti. Fondul său este o revelaţie. Revelaţie invariabilă. Ortodoxismul se poate desluşi prin examinarea tradiţiilor, dar nu moderniza în

[1] „Românismul", 1936

spiritul timpului. Chemarea ortodoxismului este să ţină, în vecii vecilor, învăţăturile lui Hristos, în forma lor nealterată. Românismul, dimpotrivă, este spiritualitatea care ne dă mijlocul de a merge cu vremea, de a ne moderniza. El este focul care purifică etnicul nostru pentru a-l pune pe acesta în măsură să creeze opere originale. Ortodoxismul este tradiţie, românismul este vocaţie".

Vom examina afirmaţia aceasta a d-lui Rădulescu-Motru atât din latura Ortodoxiei cât şi din cea a românismului, ca să vedem dacă rezistă unei critici cât de puţin serioase.

„Ortodoxia trebuie să rămână în veci deasupra intereselor pământeşti", după dl. Rădulescu-Motru. Iar românismul se rezumă în interese pur pământeşti, ar trebui să-i completăm noi gândul; românismul e numai grijă de mâncare şi deloc aspiraţie spre desăvârşire morală şi spirituală; românismul s-a convertit la marxism, ca dl. Rădulescu-Motru.

Aici ar sta toată antiteza. Această pretinsă orientare spre direcţii opuse sau plutirea în planuri total străine le-ar face cu neputinţă întâlnirea.

Realitatea este însă alta. Ortodoxia nu e făcută să strălucească în vidul absolut sau să se odihnească veşnic în sine, ci, cu toată neschimbarea dogmelor sale, ea inundă în suflete şi lumina ei produce în mintea şi inima credincioşilor anumite efecte, care se răsfrâng în manifestările de cultură, de muncă, de raporturi sociale, ale grupului etnic care-i aderă.

Desigur, Ortodoxia ţine „în vecii vecilor învăţăturile lui Hristos în forma lor nealterată", dar chemarea ei nu se rezumă la atâta, nu aceasta este propriu-zis chemarea ei, ci aceea de a face ca învăţăturile lui Hristos să modeleze fără încetare sufletele şi popoarele tocmai în direcţia virtualităţilor lor spirituale.

Soarele încă este acelaşi pentru toată faţa pământului. Dar culorile care nasc din întâlnirea diferitelor peisaje cu lumina lui se deosebesc la fiecare pas.

Nici Ortodoxia în sine nu renunţă la universalitatea şi la neschimbabilitatea ei şi nici neamurile nu se uniformizează sub lumina ei.

Dl. Rădulescu-Motru nu şi-a putut imagina colaborarea dintre Ortodoxie şi românism decât într-una din cele două forme ale acestei alternative. După d-sa nu poate exista nici o întâlnire între general şi special, între infinit şi mărginit, între neschimbabil şi schimbabil, decât prin căderea uneia din aceste două din caracterul lor ontologic, prin contopirea totală a uneia în cealaltă.

E un mod de cugetare extrem de simplist, care cred că nu se mai întâlneşte azi la vreun filosof. Legea antinomiei, în virtutea căreia contrastele se întâlnesc într-o unitate nouă fără să se contopească fiinţa uneia în alta, este un bun definitiv câştigat de filosofie în înţelegerea atâtora din aspectele realităţii.

Ea se întâlneşte în fiinţa noastră omenescă în care eul, acelaşi continuu, şi trupul, continuu altul, trăiesc într-o unitate, fără a se preface unul în altul; ea e norma tuturor fiinţelor în care se realizează prin evoluţie o formă prezentă virtual încă din germenele lor; ea explică orice exemplar din realitate, fiindcă în toate întâlnim tipul general într-o unitate intimă cu caracter individual.

Dl. Rădulescu-Motru nu poate cugeta decât sau monist sau dualist. Treapta aceasta de cugetare a fost depăşită în Biserică încă din vremea certurilor monofizite şi nestoriene. Întocmai ca dl. Rădulescu-Motru existau şi pe atunci unii teologi şi filosofi care nu puteau depăşi, în chestiunea unirii

firii dumnezeieşti şi firii omeneşti în persoana lui Iisus Hristos, alternativa: monism-dualism. Cele două firi, dacă s-au unit cu adevărat, s-au contopit într-una singură, ziceau ei; dacă nu s-au contopit, nici unirea n-a avut loc. Şi după cum se decideau pentru prima parte a alternativei, sau pentru a doua, erau monofiziţi sau nestorieni. Biserica a stabilit, faţă de unii şi faţă de alţii, la Sinodul IV din Calcedon, că cele două firi s-au întâlnit într-o unitate, dar fără să abdice vreuna de la caracterul ei. E legea antinomiei, atât de universală în lumea care e mai misterioasă, adică mai adâncă în sensul ei, de cum şi-o închipuie dl. Rădulescu-Motru.

Monofiziţii şi nestorienii nu puteau ieşi din raţionalismul simplist, geometric. Infinitul suprapus finitului îl înghite, raţionau ei. Atotputernicul dacă ia în braţe o putere limitată, o absoarbe. Dar oamenii în al căror suflet mai era pe lângă raţiune şi credinţa, care dă de atâtea ori experienţa apropierii infinitului, şi care mai citiseră şi în Sfânta Scriptură, ştiau că focul dumnezeiesc, cu toată puterea lui infinită, nu consumă slabul rug al făpturii omeneşti, oricât ar arde de puternic şi de luminos pe altarul lui.

*

Dar să vedem cum este posibilă această unire între Ortodoxie şi românism fără să sufere nici una în sensul amintit.

Dacă Ortodoxia ar prescrie în detalii tot modul de cugetare şi de viaţă al omului şi dacă din prescripţiile ei s-ar crea omul întreg, ea într-adevăr ar uniformiza neamurile, le-ar dezbrăca de orice originalitate. Dar nu este cazul. Ortodoxia e schemă pentru viaţa normală şi ajutor dumnezeiesc pentru viaţa normală, adică dogmă şi har dumnezeiesc.

Dogmele ortodoxe nu sunt stabilite cu scopul de a interzice activitatea intelectuală a omului. Nici de a îngusta până la strâmtorare. Ele desemnează un contur foarte larg; ele jalonează un drum de o lăţime cât poate bătători o viaţă normală. Negativ vorbind, ele sunt câţiva stâlpi aşezaţi, ca avertisment, pe lângă prăpăstiile care mărginesc pe ambele laturi drumul larg cât un câmp cu margini abia vizibile, al vieţii.

Se cere să te ţii în interiorul lor, dacă vrei ca atât viaţa îndeobşte cât şi cugetarea să poată înainta fără sfârşit şi să nu ajungă la impas şi la distrugere. Dar câmpul din interiorul lor, cu vastitatea lui şi mai ales cu lungimea lui care merge în infinit, oferă fiecăruia ce şi cât vrea pentru cercetare, pentru lucrare.

Dogma existenţei lui Dumnezeu e un stâlp care fereşte de prăpastia ateismului şi a iresponsabilităţii morale care înghite iremediabil un neam când n-o evită. Dogma despre Dumnezeu Unul în fiinţă dar întreit în persoane exprimă un postulat imperios al realităţii normale: cât mai deplina sinteză între personalism şi comunitate, cu salvarea amândurora.

Dogma păcatului strămoşesc şi a mântuirii de el prin suferinţa celei mai înalte Fiinţe, a Fiului lui Dumnezeu, ne fereşte de încrederea că răul, atât ca să existe cât şi ca să înceteze să mai existe, depinde numai de noi şi ne deschide o perspectivă cu mult mai justă de înţelegere a raporturilor normale dintre cele înalte şi cele subalterne: nu de simplă stăpânire şi supunere, ci de jertfă şi iubire.

Dogma mântuirii în Biserică şi prin Taine nu face decât să prelungească ideea solidarismului cosmic şi a necesităţii ajutorului Dumnezeiesc în scăparea de rău, în suişul spre perfecţiune. Numai conştiinţa necesităţii Bisericii şi a Tainelor pentru mântuirea personală, adică a ceva ce te întâmpină din afară, te scoate din trufia individualistă.

Iar dogma permanentizării vieţii personale şi a răsplătirii în lumea viitoare exprimă postulatul moral cel mai universal şi mai organic concrescut în sufletul omenesc, acela al dreptăţii învingătoare totuşi, odată şi odată.

Sunt câteva principii care exprimă însăşi feţele esenţiale ale realităţii şi virtualităţile ei normale. Sunt muchiile poliedrului care e viaţa: Dumnezeu şi om, personalitate şi comunitate, iubire şi dreptate, toate acestea existând deplin şi condiţionându-se deplin, iar sistemul întreg este tulburat de prezenţa serioasă şi misterioasă a răului, care nu poate fi învins numai de om şi împotriva căruia arma cea mai eficace e jertfa, renunţarea la sine. Ele constituie legea care face posibilă şi promovează spre tot mai multă normalitate viaţa omului şi a societăţii. Ele formează ritmul spiritual care condiţionează conservarea şi dezvoltarea sănătoasă a vieţii. Ortodoxia e ritmul deplin al vieţii, e entelehia ei. Au fost şi există şi alte ritmuri spirituale pretinzând să dirijeze viaţa; unele au provocat chiar o puternică efervescenţă culturală şi politică în societăţile pe care le-au animat.

Dar efervescenţa aceasta a avut ceva găunos în ea şi repede s-a epuizat. Popoarele respective au dispărut sau au decăzut degrabă. Ceea ce a fost pozitiv în acele ritmuri de viaţă a promovat unele creaţii culturale şi politice; dar lipsurile din acele ritmuri au dus repede la oboseală, la degenerare. Aşa a fost cu diferitele culturi precreştine, pentru care realitatea nu era un poliedru cu muchii ce se ţin în echilibru reciproc, ci dădeau precădere exagerată uneia sau alteia dintre ele.

Aşa este cu celelalte ritmuri creştine, cu catolicismul şi protestantismul: ambele nesocotesc una sau alta din feţele esenţiale ale realităţii, exagerând altele.

Catolicismul nu vede varietatea eternă a neamurilor şi reduce apreciabil chiar sensul şi valoarea personalităţii. În el se manifestă aproape cu exclusivitate tendinţele uniformizatoare, centralizatoare, autoritare; el e prea mult juridic şi prea puţin duhovnicesc, prea multă poruncă omenească şi prea puţin har dumnezeiesc; el e colectivist în paguba personalismului. Protestantismul cade în alte extreme: e individualist şi fără nici o credinţă în ajutorul dumnezeiesc şi în posibilităţile de îmbunătăţire a vieţii omeneşti în lumea aceasta.

Orice viaţă care funcţionează după aceste ritmuri defecte ajunge repede la tulburări, la epuizare.

Ortodoxia este însă ritmul în care se regăseşte însăşi suflarea cea mai autentică a vieţii totale, a vieţii în dorire spre progresul prin care se vindecă răul care a rănit-o şi prin care se înalță spre perfecţiunea care este adevărata ei stare de normalitate. Ortodoxia este adevărata entelehie a vieţii, drumul drept al ei, legea care o duce spre idealul cuprins virtual în real. Nu e locul aici să stărui asupra realismului Ortodoxiei, dar el i se dezvăluie oricărei minţi care judecă cu oarecare insistenţă asupra acestui obiect. Sfântul Maxim Mărturisitorul, un mare filosof antropolog creştin, zicea odată: „Dacă suntem după chipul lui Dumnezeu, să devenim de fapt ai noştri şi ai lui Dumnezeu" (Migne, P.G., vol. 90, col. 1189). Realitatea autentică din noi, nu cea accidentală, este imaginea dumnezeiască. Să urmăm regimul prescris de Ortodoxie ca să ajungem la adevărata noastră realitate, care acum e pentru noi un ideal: să devenim noi înşine, ceea ce-i tot una cu imaginea dumnezeiască.

S-ar putea riposta: oricât de realist şi de necesar este acest ritm, dar e totuşi un element care ne îngustează liber-

tatea noastră ca neam. Nu mai avem înainte câmpul larg al tuturor posibilităţilor, fără nici o îngrădire. Răspunsul e uşor de dat: nici un popor, nici un grup social, n-a trăit fără un ritm oarecare de viaţă spirituală. Ceea ce este posibil câte unui individ, cu viaţa şi aşa limitată, nu e posibil unui neam care vrea să-şi prelungească existenţa cât mai mult. Lipsa oricărui ritm etnic durabil înseamnă anarhie şi disoluţie etnică. Iar ritmul etnic cu oarecare durată constituie tradiţia, care aduce la unitate toată dezvoltarea unui popor. Nu ne convine ritmul ortodox, trebuie să luăm altul, adică o altă religie!

Întrebarea este însă: găsim undeva un ritm mai bun, şi nu cumva a format ritmul ortodox în poporul nostru anumite însuşiri care fac acum parte integrantă din spiritualitatea lui specifică, nu cumva şi-a imprimat Ortodoxia pecetea adânc în firea românească? La prima întrebare am răspuns; pentru a doua s-ar cere o dezbatere mai în concret, având continuu sub privire spiritualitatea actuală a neamului nostru.

Noi vom încresta aici numai câteva observaţii, pentru că o convieţuire de două mii de ani ne dă dreptul la o convingere aproape aprioristă că sufletul românesc a fost frământat şi răscopt în mustul Ortodoxiei.

Dl. Rădulescu-Motru, vorbind continuu de necesitatea ca dezvoltarea noastră viitoare să ţină seama de tradiţie, în special de satul românesc cu credinţele, obiceiurile, organizarea lui, nu găseşte totuşi, când vrea să spună în ce constă românismul, adică tradiţia satului românesc, decât două note: 1. „Ţăranii liberi aveau proprietăţi individuale şi totuşi în indiviziune pe neamuri. Vitele erau în proprietate individuală, păşunea lor în proprietate de-a valma. Din punct de vedere economic, satul românesc ţinea mijlocia între colectivismul slav şi individualismul latin". 2. „Din punct de ve-

dere politic şi cultural, organizaţia satului îngăduia o largă autonomie. Ţăranii aveau administraţia şi justiţia la ei în sat, chiar şi organizarea armatei era în sat". Şi contrazicându-se pentru a nu ştiu câta oară pe această temă adaugă: „deşi Biserica se mărginea la rolul de tradiţie creştină, iar şcoala era redusă la experienţa celor bătrâni şi la bunul simţ, cu toate acestea o producţie culturală a existat. Ea trece şi azi drept foarte originală".

Deci două lucruri vede dl. Rădulescu-Motru specifice în românism: amestecul de individualism şi colectivism şi autonomismul satului. I-am putea spune că ideea păşunii comunale se găseşte în Ardeal şi la saşi, iar lucrarea pământului în indiviziune se face numai în cazuri de necesitate, unde configuraţia terenului nu îngăduie rudelor o justă împărţire a lui şi această lucrare se face cu destule neplăceri. Dar lăsăm aceasta. Concedem că există şi a existat un oarecare amestec de individualism şi colectivism în sat, precum şi mult autonomism. Dar nu cred că în acestea a stat sau stă specificul românismului: acestea se găsesc şi s-au găsit mai mult sau mai puţin dezvoltate şi la alte popoare. În loc să fi pus accentul pe acestea, făcea mai bine dl. Rădulescu-Motru să-l pună pe acea producţie culturală, pe care o reduce la un singur derivat al autonomismului. În producţia culturală a satului, în credinţele şi concepţiile lui morale, ar fi găsit mai degrabă ideile şi tendinţele care constituie spiritualitatea românismului. Ar fi văzut cât de mult e influenţată această „producţie foarte originală" de Ortodoxie. Autonomismul nu e de altfel o determinare de cuprins, ci una pur formală. El nu poate fi în sine un ideal nici pentru viitor. Autonomie închinată cărei spiritualităţi? Cheia ne-o poate da cuprinsul cultural original al vieţii săteşti.

Să facem aici puţină analiză a obiceiurilor, a manifestărilor sufleteşti şi sociale ale satului.

Dar mai întâi câteva consideraţii asupra raportului dintre Ortodoxie în sine – ca dogmă şi cult – şi totalitatea vieţii omeneşti. (De har nu vorbim aici, pentru că el nu este decât un ajutor care întăreşte sforţările omului în indiferent ce direcţie bună le-ar îndrepta omul. El nu îngustează libertatea omului, ci o promovează). Am spus că dogmele se rezumă în câteva idei fundamentale. Cultul ocupă iarăşi destul de puţin în totalitatea manifestărilor vieţii. Nimeni nu poate să-şi reducă cunoştinţele, preocupările, manifestările, la atâta cât oferă Ortodoxia, pentru a fi din ce în ce mai vaste. Ortodoxia nu te învaţă ce se află pe pământ, sub pământ şi în spaţiile astronomice. Tot ce ne dezvăluie ştiinţele naturale şi ce ne mai pot dezvălui în viitor, nu poate fi dedus din dogma ortodoxă. Chiar în domeniul sufletesc, social, juridic, ştiinţa are un câmp întins, despre care Ortodoxia nu ne dă decât câteva idei fundamentale, schematice, care s-au dovedit însă juste. Ortodoxia nu învaţă pe om cu ce unelte se lucrează mai bine pământul şi nu spune nimic despre tehnica organizării în mare sau în mic a producţiei de orice fel şi a desfacerii. Ea nu-l învaţă pe om jocuri şi melodii, cioplitul uneltelor şi încrestatul lor artistic. Ortodoxia nu dă talente şi aptitudini. Filosofia însăşi are adâncuri pe care niciodată nu le va epuiza. Ortodoxia nu numai că nu îi împuţinează problemele, ci i le înmulţeşte şi-i dă perspective pe care ateismul sau o altă religie nu le poate da. Problema divină, problema personalităţii, afirmate doar în Ortodoxie, stau deschise ca nişte hăuri fără fund; se pot construi în privinţa lor şi a celorlalte probleme, sisteme filosofice nenumărate şi progresul cugetării filosofice are înainte drum fără sfârşit. În politică, în cultu-

ră, în artă, Ortodoxia permite o „modernizare” perpetuă, dl. Rădulescu-Motru poate să nu fie îngrijorat. Tot acest vast teren de viață depinde de solul pe care e așezat un popor, şi de sângele lui. În cadrul Ortodoxiei pot exista popoare cu preocupări, însuşiri, cu politică, artă şi cugetare originale. Ortodoxia e ritmul, e măsura, nu melodia vieţii însăşi. Şi câte melodii nu pot exista pe aceeaşi măsură?

Dar oricât de vast ar fi cuprinsul vieţii care nu e dogmă ortodoxă şi oricât de elastică ar fi relaţia între Ortodoxie şi cuprinsul economic, politic, cultural, artistic al vieţii unui popor, totuşi o relaţie există. Cele câteva idei cardinale ortodoxe sunt prezente ca o axă în viaţa mai simplă sau mai progresată a unui popor. Aceste idei au devenit spirit din spiritul acelui popor. Ele nu pot fi scoase din viaţa lui, fără ca să urmeze haosul spiritual. Din razele pe care le aruncă ele peste întreg cuprinsul vieţii unui popor şi din natura acelui cuprins se naşte o sinteză spirituală specifică.

*

Desigur e greu de definit matematic şi indiscutabil specificul din sufletul şi din manifestările românismului. El se poate intui, dar expresia îndată îl trădează pentru că îngroaşă. E un domeniu de nuanţe, de imponderabile, de împletituri extrem de fine. Dispoziţii similare la mai multe popoare, se deosebesc printr-o nuanţă greu de prins în cuvinte.

O notă specifică a sufletului românesc şi a manifestărilor lor artistice, unanim remarcată, *e simţirea unei legături mistice cu natura animală şi vegetală.* „Mioriţa” e numai un exemplu în această privinţă; cel mai frumos. Românul e frate cu codrul, se spovedeşte paserilor, mângâie boul din tânjală, se lasă în seama căluţului. Porumbul plivit de buruiană

râde de bucurie, mărul necurăţit se roagă de fata bărbată să-l cureţe. În poveşti, în doine, în viaţa de toate zilele românul pune umanitate în raporturile sale cu vitele şi cu natura. Nu-şi grijeşte vita ca neamţul, dar legătura lui cu ea e mai umană, mai adâncă. Neamţul o grijeşte din utilitarism şi dintr-un anumit spirit de disciplină pe care îl duce şi-n gospodărie. Românul n-o grijeşte din motivul din care nu-şi îngrijeşte totdeauna nici copiii: din năcaz, din lipsă, din absenţa efortului susţinut. Dar plânge cu ea şi-o dezmiardă. Se dezvăluie aici o direcţie în care prin educaţie şi în condiţii materiale mai prospere se poate face enorm în economie.

Ce să spunem în special de legătura cu pământul? Românul, aşa de îngăduitor în alte privinţe, face moarte de om şi se judecă o viaţă întreagă pentru o brazdă.

Legătura aceasta mistică cu lumea extraomenească este o influenţă a Ortodoxiei. Catolicismul şi protestantismul ştiu numai de-o mântuire a omului, iar aceasta o concep ca un simplu act juridic de achitare din partea lui Dumnezeu; Ortodoxia consideră tot universul gemând în întuneric şi în rău împreună cu omul şi întreg ridicându-se prin iubirea dumnezeiască la starea de frumuseţe primordială. E vorba de o schimbare ontologică a Universului prin puteri adânci dumnezeieşti, nu numai de modificarea unei relaţii juridice care priveşte doar pe om şi se face printr-o simplă declaraţie a lui Dumnezeu.

Preotul ortodox stropeşte curtea, vitele, lanurile cu apă sfinţită şi pentru toate sunt rugăciuni în Molitfetnic. Puterile dumnezeieşti vin nu numai în om, ci şi în natură, pentru că şi ea e iubită de Dumnezeu. Să ne gândim la noaptea Învierii! Când se aude primul sunet de clopot, sătenii iau apă din fântâni căci puterea lui Dumnezeu o sfinţeşte atunci. Atmo-

sfera e atât de paşnică şi de misterioasă, când creştinii se îndreaptă spre biserică, încât fiecare are senzaţia că plutesc prin ea cete de îngeri.

Fiecare om are în seama lui şi o parte de natură pe care trebuie s-o ridice cu sine spre Dumnezeu, lucrând-o, înfrumuseţând-o, gospodărind-o cu vrednicie şi înţelepciune. E păcat să laşi pământul nelucrat; e păcat să-l lucrezi de mântuială.

Anticipăm aici o observaţie asupra căreia vom mai reveni. Românul are două pasiuni mari: pământul şi credinţa. Sunt cele două realităţi organice şi esenţiale ale vieţii. Românul simte că din ele îi curge viaţa. Din pământ viaţa trupului, din Dumnezeu viaţa sufletului. Se vede aici o minte care nu e ispitită de iluzii. El dă cu un gest sigur la o parte mulţimea de aparenţe goale dar pretenţioase ale lumii şi vede singurele lucruri esenţiale, din care decurg toate. Viaţa lângă pământ şi lângă Dumnezeu e singura viaţă bine hrănită cu ceea ce de fapt îi trebuie, e singura viaţă sănătoasă şi sub raportul fizic şi sub cel moral-spiritual.

Să observăm că legătura românului cu lumea se referă cu deosebire la natura organică în existenţa ei originară: animale, vegetale, pământ, la cele create de Dumnezeu; nu la lucrurile făcute de om, la fabricate şi surogate. Cu acestea românul nu se poate lega sufleteşte. Românul ajuns la oraş, vrea să aibă puţină grădină lângă casă, puţină natură şi tânjeşte într-o zidărie prea exclusivă.

El se simte străin între cele făcute de om. El simte că acestea nu au suflet, că nu poate avea o comunicare cu ele. Omul poate face şi fabrica multe lucruri, dar toate cele făcute de mâna omenească se deosebesc de cele făcute de Dumnezeu prin faptul că sunt numai materie. În ele nu e

viaţă, nu e ceva care depăşeşte materia moartă. Românul simte acesta şi de aceea cu un fir de iarbă nu se simte singur, dar cu un zid da.

Ar fi ispitit să zică cineva că românul e panteist, că pentru el toată natura e trupul lui Dumnezeu, e Dumnezeu Însuşi, sau că peste tot în părţile de natură vede persoane. Dar nu-i aşa. Românul ştie că pasărea sau vita nu e o persoană ca el, cu atât mai puţin o parte din Dumnezeu, căci are faţă de ele un sentiment de milă şi ocrotire, un sentiment de superioritate. Adevărul e că românul vede în ele mai mult decât materie moartă, vede oarecare simţire şi înţelegere. Au şi ele anumite dureri, bucurii şi înţelegeri. Românul îşi dă seama că e prea simplist să împarţi lumea numai în om şi în materie. Există o natură care „suspină", aşteptând şi ea mântuirea, cum spune Sfântul Apostol Pavel (Romani 8, 22). Ceva din caracterul de persoană – o mică parte – au şi animalele. De aceea nu se simte românul între ele singur.

S-a zis că românul nu iubeşte natura ca sasul, de exemplu, care Duminica pleacă regulat, cu rucsacul încărcat cu slănină şi salam, pe munţi. Nimic mai puţin adevărat. Sasul se comportă în natură utilitarist şi trivial. Se duce în natură ca să ia aer şi să facă sport, să bată recorduri de alergătură şi să poată mânca cât mai mult. Se duce pentru a putea extrage din ea maximum de sănătate. Românul doreşte natura dintr-o necesitate sufletească mai adâncă. Natura îi trebuie ca partea de poezie a vieţii, ca minune tainică ce vrăjeşte. Îi trebuie natura cum îi trebuie societatea omenească. Românul contemplă natura, grăieşte cu ea, îi reflectă în cântec murmurul izvorului şi ritmurile mai domolite sau mai repezi ale adierii de vreme bună şi ale vântului furtunatic. Cât de neînţelegător e sasul se vede de acolo că el n-are alt ritm pentru cântec

nici în natură decât marşul, care n-are nici o legătură cu ritmul naturii. Marşul e fără îndoială un cântec care animă şi organizează puterile de făptuire ale omului, sau ale grupului. Sasul se gândeşte la faptă, la exploatarea naturii, ca a oricărui obiect util.

Admirăm muzica lui Beethoven sau Bach şi prin aceasta declarăm întreg poporul german de foarte muzical. Uităm cât de săracă şi de searbădă în melodii, în ritmuri, este muzica populară germană faţă de muzica românească. La fel de săracă este muzica populară franceză sau maghiară de pildă.

Popoarele apusene văd în natură numai materie de exploatat. Aceasta pentru că atât catolicismul cât şi protestantismul socotesc că omul e totul şi afară de el nimic. Românul ia natura ca fiinţă, e plin de cuviinţă, de gingăşie faţă de ea. Ortodoxia îi dă un sentiment de înfrăţire cosmică. Există femeie să imite mai mult câmpul cu flori în îmbrăcăminte ca femeia română? Există popor în ale cărui basme să se oglindească atât de mult credinţa că în floarea cutare şi pasărea cutare se ascunde transformată cine ştie ce fată de împărat?

Originală este comportarea românului în *raporturile dintre individ şi societate.* Sunt neamuri cu înclinaţii spre colectivism şi sunt neamuri de un exagerat individualism. Românul rezolvă problema într-un mod unic, singurul corespunzător tendinţelor adânci ale realităţii. El e foarte personal, dar în acelaşi timp foarte sociabil, foarte comunicativ. Individualismul românesc nu e ca cel nemţesc. Sasul e egoist şi singuratic; îşi închide gospodăria cu ziduri chinezeşti şi plănuieşte veşnic închis în sine; trece pe lângă om ursuz, fără să dea bineţe, fără să răspundă la salut. Românul nu poate suporta singurătatea; el şi-o plânge în doină. Omul singur e o anomalie între români. Fiecare trebuie să se căsă-

torească, să nu caute colţurile singuratice, să nu fugă de lume dacă nu vrea să fie socotit cam într-o ureche. Gospodăria românului e deschisă vederii oricui, e aşezată chiar pe deal ca să poată fi văzută mai de departe şi să poată vedea gospodarul mai departe. Românul se sfătuieşte cu mai mulţi şi peste tot e cunoscut ca un om care n-are secrete. Românul e familiar, cum se zice, el transformă toată lumea într-o vastă familie.

Dar în acelaşi timp românul e foarte personalist. El vrea să se remarce totdeauna, să fie mai mult decât ceilalţi, să se ia act de existenţa lui. Cât de individualist e neamţul, în societate persoana lui se şterge. El aşa se simte bine: să nu mai existe ca persoană, ci să se cufunde în masa cu mişcări uniforme, militariste, disciplinate. Românul preţuieşte societatea pentru plusul ce-l adaugă personalităţii sale; el vrea să aibă în societate un rol propriu, deosebit de al celorlalţi, el vrea să facă anumite observaţii care să pună în lumină inteligenţa lui, vrea să spună o vorbă de duh şi să cânte ceva propriu, dar şi să facă un lucru propriu pentru a i se vedea destoinicia şi vrednicia. El se simte bine în grup numai dacă grupul îi oferă condiţiile unei creşteri a conştiinţei personale. Râsul care-i face ecou glumei sale, aprobările, recunoaşterile valorii sale şi peste tot fluidul de înfrăţire care scaldă grupul, îi dă fiecăruia experienţa unei creşteri a vitalităţii şi a conştiinţei. Persoana creşte cu spiritul, descoperă, se dezvoltă tocmai în mediul antrenant al grupului.

Astfel comunitatea nu e considerată în românism stând în opoziţie cu persoana, ci ca un mediu favorabil ei; nu e concepută ca la nemţi bunăoară sau ca la comunişti, ca tăvălug care uniformizează şi maşinalizează, reducându-i pe toţi la aceeaşi funcţie, ci ca trup cu mădulare şi funcţii deosebite, după imaginea Sfântul Apostol Pavel despre Biserică (I Corinteni 12).

Şezătoarea românească e mult grăitoare în acest sens. În ea toţi ajung la cuvânt, fiecare povesteşte şi cântă ceva singur, sau împreună cu ceilalţi, dar într-o ordine admirabilă care nu e menţinută de vreo autoritate anume, cu asprime, ci de toţi în mod natural. Ceva asemănător ar fi în Apus, la nemţi, întrunirile la chef, aşa zisă „comandă", dar precum o arată chiar numele, ordinea e menţinută acolo de-o autoritate externă şi totul decurge artificial şi greoi.

Românul concepe societatea după asemănarea Bisericii. Concepţia ortodoxă despre Biserică s-a filtrat, pe căi nu chiar aşa de greu de determinat, în spiritul românesc.

În felul acesta de-a rezolva raportul între ins şi societate se răsfrânge şi dogma Sfintei Treimi. De obicei omul caută să vieţuiască după cum crede că vieţuieşte Dumnezeul în care crede. În Ortodoxie Dumnezeu e o fiinţă în trei persoane, adică o strânsă intimitate între trei euri, o viaţă comună între trei subiecte. Nici unitatea nu e sfâşiată, nici persoanele nu se contopesc. Nici indivizi izolaţi şi egoişti, nici masă în care persoanele sunt înăbuşite. Ci unire familiară; în familie e un suflet, un gând, o voinţă. Între prieteni la fel. Aproape că îşi comunică gândurile fără cuvinte. Trăiesc o viaţă comună.

În Dumnezeu e o ideală viaţă familiară, plină de iubire: nu fără rost o persoană se numeşte Tată şi alta Fiu. Sentimentul acesta de familie, de familiaritate e dominant în sufletul românului. El rezolvă genial raporturile între individ şi societate.

Apusul a alterat credinţa originală despre Sfânta Treime. Pentru el Duhul Sfânt purcede nu numai din Tatăl, ci şi din Fiul. Aceasta are o mare importanţă pentru tot felul de-a gândi şi de-a te comporta. Ca să nu facă pe Duhul Sfânt

compus, ei zic că Tatăl şi Fiul nu-L purced pe Duhul Sfânt întrucât sunt două persoane, ci întrucât sunt o singură fiinţă. Duhul Sfânt nu vine, zic, din două izvoare, ci din unul. Dar aceasta înseamnă a spune că peste tot fiinţa e izvorul persoanei în lume, că natura, substanţa, masa, ceea ce-i comun e la origine; şi persoanele ca subiecte deosebite sunt pe urmă, sunt neesenţiale. Aceasta foarte uşor duce şi în viaţa socială la dezinteresul faţă de persoană, la contopirea ei în masă.

Dar şi ideea de Biserică a dus în Apus la ruperea sintezei între persoană şi societate, promovând sau extrema individualismului sau pe cea a socialismului. (Din Apus a venit şi individualismul şi socialismul. Să ne gândim la individualismul liberalist şi la socialismul atâtor utopişti, inclusiv Marx. Iar ceea ce ne oferă azi statele totalitare, nu e o depăşire a acestor extreme, ci mai mult o domnie a colectivităţii, chiar de ar fi naţională.)

Papismul a centralizat toate funcţiile Bisericii la papa şi în legătură cu aceasta tendinţele de uniformizare s-au făcut tot mai simţite. Personalismul, reabilitat de creştinism, a fost tot mai mult dezaprobat. Mai ales în chestiune de cugetare şi de organizare a Bisericii. De aici se explică multe feţe ale Apusului.

Comunitatea e concepută acolo de multe ori ca opusă personalităţii şi repudiată. Aşa s-a născut protestantismul individualist şi deodată cu el sau după el şi din el toate celelalte feluri de individualism. Dar concepţia aceasta despre comunitate intrase adânc în sângele neamurilor. De aceea germanii, oricât de individualişti sunt în chestiunile religioase şi intim personale, îndată ce vor să facă ceva pentru obşte şi recurg în acest scop la foloasele grupării, se uniformizează, se militarizează, se depersonalizează. Extremele se

întâlnesc uşor. Oricât de individualişti sunt nemţii, nu le-ar fi prea greu de suportat un regim comunist. Ideea de comunitate, care e aşa la modă azi în filosofia şi politica germană, e mai aproape de comunism ca de personalism.

Altceva s-a petrecut cu popoarele rămase fidele catolicismului. Oprite de a se valida personal în domeniul intelectual mai înalt şi îndrumate pe albia cucerniciei de sentiment şi faptă – faptă care să întreacă pe cele comune, care să aducă un supramerit, căci credinţa în putinţa supra-meritului e o dogmă de frunte a catolicismului – ele s-au manifestat pe terenul creaţiilor sentimentale şi se remarcă prin pasiunea pentru aventură, care, când cuprinde cercuri mai largi, ca orice pasiune, depersonalizează. Şi aici e o deosebire radicală între neamul nostru şi celelalte popoare latine, care nu cred că-şi pot avea explicaţia decât în deosebirea de confesiune. *Românul e tot ce poate fi mai refractar aventurii*[1]. Ca să te poţi antrena într-o acţiune de aventură, trebuie să te poţi entuziasma uşor pentru un scop care, contemplat lucid, vezi că e irealizabil sau nu merită prea multă pasiune. Şi mai e necesar pentru aceasta un optimism uşuratic: credinţa că o dată înfăptuită acţiunea la care porneşti, dispare dacă nu tot răul din lume, cu siguranţă cea mai mare parte din el. Catolicismul a promovat acest optimism, prin tot spiritul său. Pentru catolicism răul nu e o realitate serioasă. Natura omenească nu s-a alterat prin păcatul originar şi ea nu are să încerce nici o transformare prin mântuirea care e doar un act juridic de achitare din partea lui Dumnezeu.

Catolicismul e atât de optimist, încât susţine în credincioşi ambiţia că pot face mai mult bine decât le trebuie, că

[1] Deci şi utopiei, fie ea liberalist-democrată, sau comunistă (n.e.)

pot trece uşor dincolo de starea de desăvârşire, de împlinire ideală. Transpusă ambiţia aceasta pe plan social, utopia e gata. În popoarele latine utopia trezeşte uşor entuziasm. Românul biciuieşte cu satira lui orice entuziasm dedicat utopiei şi orice pornire aventuroasă. Francezii au avut mulţi doctrinari utopişti şi poporul întreg s-a aventurat în sângeroasa aventură a revoluţiei pentru cele trei himere. Românii n-ar fi putut-o face. Spaniolii luptă cu taurii şi-şi găsesc expresia în Don Quijote care n-ar putea fi aflat pe pământul românesc. Astăzi pasiunea lor pentru aventură şi utopie se validează aşa de tragic în războiul fratricid[1].

La noi „marile principii" ale revoluţiei franceze, ca şi toată utopia democrată n-au fost luate de nimeni în serios. Cei care au afectat mai multă sinceritate faţă de ele, n-au reuşit să fie decât caţavenci. Vorbeşte toată lumea, într-o conspiraţie generală, de ele, dar nici unul nu ia pe celălalt în serios. Şi aşa se întâmplă cu orice utopie. Se îneacă la noi într-un discredit categoric, fie că e luat susţinătorul ei în mod manifest în râs, fie că se afectează doar faţă de ea o credinţă şi un respect care, în fond, e clar pentru toţi, lipseşte.

S-au aprins revoluţii mai în toate ţările, iar poporul nostru, aproape de focarul bolşevic şi aţâţat cu furie de o demagogie care ne-a dominat atâta, a stat liniştit: îi asculta pe toţi, se ducea acasă şi-i compătimea pe toţi. De câte ori ar fi trebuit să facă acest neam revoluţie dacă s-ar fi luat după noi, după intelectuali, care ne-aprindem la orice discurs şi credem în sinceritatea fiecărui orator care plânge de grija ţării!?...

---

[1] Războiul civil din Spania (18 iulie 1935 - februarie 1937), între naţionaliştii şi tradiţionaliştii generalului Franco şi hoardele comuniste-anarhiste susţinute de U.R.S.S. şi de statele liberaliste-democrate occidentale.

Unii spun că însuşirea aceasta e un minus, un scepticism, o lipsă de generozitate, un semn de bătrâneţe şi poporul nostru nu va putea realiza niciodată nimic mare. Realitatea e alta. Poporul nostru nu e sceptic, ci realist; are o judecată lucidă şi un calm pe care nu şi-l pierde uşor. El intuieşte just până unde poate fi modificată realitatea cu puterile omeneşti. Biserica Ortodoxă cunoaşte realitatea profundă a răului şi ştie că el nu poate fi învins deplin în lumea aceasta. Desăvârşirea e o ţintă situată la o distanţă morală neajunsă pe pământ. Împotriva răului nu se poate lupta eficace decât prin renunţarea la sine, prin jertfă, printr-o asceză susţinută zi de zi în persoana proprie; răul nu e învins durabil prin rău, ci doar momentan; răul poate fi învins doar prin binele din tine, care nu se înstăpâneşte însă în tine printr-o singură zvâcnire de eroism, ci printr-un efort susţinut zi de zi. Românul nu crede în bunătatea exagerată a oratorului, pentru că ştie ce greu se poate dobândi bunătatea. El ştie că nu poate fi pogorât raiul pe pământ prin câteva legi şi de aceea nu se entuziasmează de discursurile utopice şi deci nesincere când vin de la alţi români. El ştie că idealurile sociale, atât de strâns dependente de cele morale, nu se realizează aşa uşor, ci prin îndelungate eforturi. Românul numai pe călugări îi ia în serios în eforturile lor spre idealul moral.

Utopiste sunt popoarele latine sub influenţa catolicismului, utopiste sunt popoarele în care sectele şi raţionalismul au ajuns la dominanţă. Sectele cred că Dumnezeu e singur activ în om şi-n lume, dacă omul crede numai în El, iar raţionaliştii şi ateii, neştiind de rău şi de Dumnezeu, sunt convinşi de atotputernicia raţiunii omeneşti.

Toţi aceşti indivizi şi toate aceste popoare deplasează împărăţia cerului pe pământ. Nu mai au deci la ce crede în

lumea viitoare. Confuzia aceasta de planuri au făcut-o şi ortodocşii ruşi, pregătind astfel sufletul poporului pentru eshatologismul marxist. Ortodoxia nu apucase să pătrundă până în adâncimi sufletul rusesc. Ruşii s-au încreştinat târziu şi dominaţia mongolă de mai multe veacuri a favorizat o eflorescenţă abundentă de superstiţii.

Poporul cel mai pătruns de spiritualitatea ortodoxă se dovedeşte cel român. El s-a născut creştin. El n-are la bază o altă structură religioasă, care s-o tulbure pe cea ortodoxă. Însuşi faptul că a trăit atâta vreme ferit de alte curente spirituale, numai în credinţa creştină, a contribuit la deplina cristalizare a sufletului în sensul ei.

Poporul român se dovedeşte astfel ca ţinând net despărţite cele două planuri de viaţă: pe cel pământesc şi pe cel ceresc. În conştiinţa lui e deci mai trează ca la oricare alt popor credinţa în viaţa viitoare. Pentru că el ştie că binele absolut nu se poate realiza în viaţa acesta.

Totuşi poporul nostru nu merge atât de departe în această direcţie, încât să creadă că în lumea pământească nu se poate afla în nimeni nici o scânteie de bunătate şi în zadar se forţează omul să se facă mai bun. Ideea aceasta o au popoarele protestante, de pildă prusacii, şi în special cele calvine. Acestea afirmând că în zadar vroiai să te faci mai bun în lumea aceasta, preconizează o comportare lipsită de scrupule. Nu trebuiesc alese mijloacele în străduinţa de îmbogăţire şi întărire individuală şi colectivă. De aceea au ajuns popoarele respective la o mare putere politică şi economică. Românul e milos, e plin de scrupule morale. Fără să aibă pretenţia că va putea deveni desăvârşit, el ştie că are datoria să asculte de legile morale şi să le împlinească pe cât se poate.

E un rău sau e un bine absenţa utopismului şi a spiritului de aventură din poporul nostru? Oricum ar fi, e o realitate şi în ea stă una din trăsăturile originalităţii noastre. Dar eu cred că nu e un rău, ci e un bine.

Pasiunea de aventură poate aduce anumite străluciri în viaţa unui popor, dar fără durată. Căderea de pe urma descurajării şi a epuizării îi poate fi fatală. Noi n-avem pasiunea de aventură a latinului, nici tendinţele de dominaţie ale germanului, care, necrezând în putinţa de realizare a binelui, rumegă cu cinism în singurătatea sa planuri de cucerire, dar n-avem nici riscurile şi căderile lor inevitabile. Noi avem o altă forţă cu mult mai puternică, prin care putem deveni popor mare şi putem înscrie pagini multe de strălucită cultură spirituală: natalitatea ridicată, pentru că suntem un popor credincios[1], farmecul şi omenia firii noastre care asimilează orice neam şi Ortodoxia, pe care dacă vom păstra-o cu toate îndemnurile şi inspiraţiile ei morale şi spirituale ne poate asigura o existenţă îndelungată şi o propăşire netulburată, aşa cum ne-a conservat în vremuri îndelungate, cu mult mai grele.

Am spus că noi n-avem decât două pasiuni: pământul şi credinţa. Pentru acestea orice sat face revoluţie şi a făcut şi în trecut.

Toate popoarele utopiste sunt şi foarte *îngâmfate*. Ele nu văd marile scăderi ale firii ce nu se pot uşor lecui, nu văd neputinţele omeneşti, nu văd răul în toată adâncimea lui, sau dacă îl văd nu socotesc că trebuie luptat împotriva lui cu binele, ci trebuie dat drumul instinctelor. Ele cred că sunt aproape perfecte şi în orice caz atotputernice. Pot dintr-o mişcare să schimbe lumea. Îngâmfate sunt neamurile catoli-

[1] Articolul este scris în 1936 (n.e.)

ce, îngâmfaţi sunt necredincioşii şi raţionaliştii, îngâmfaţi sunt sectarii. Îngâmfaţi sunt protestanţii prusaci, nu pentru ajutorul lui Dumnezeu, ci pentru tăria instinctelor din ei. Cred că oricine a simţit aceasta.

S-ar putea spune lucruri interesante despre trăsăturile specifice ale fiecărui fel din aceste îngâmfări. Să ne oprim un moment doar asupra îngâmfării sectare. Cine nu cunoaşte înălţimea de la care priveşte sectarul pe oricine nu e din gruparea lui? Şi cine n-a auzit pe indiferent care sectar afirmând că el înţelege deplin toate tainele dumnezeieşti şi e desăvârşit sub raportul moral, deasupra oricărui păcat? Ce străină ne apare această psihologie comparată cu sincera, cu netrâmbiţata, cu naturala smerenie ortodoxă şi românească! Se va fi mai mândrind el românul pe alte terenuri ale vieţii, pentru alte motive, dar pe teren religios, pentru motive de bunătate şi evlavie nu s-a văzut în religiozitatea noastră tradiţională nici o urmă de mândrie. Gospodarii cei mai evlavioşi, mai bisericoşi, îşi afişau şi trâmbiţau mai puţin evlavia. Poporul nostru ştie că sfinţii cei mai veneraţi ai Bisericii ne dau o pildă elocventă în această privinţă: Chiar dacă au făcut fapte uimitoare de milă, dacă s-au silit o viaţă întreagă să se îmbunătăţească, dacă s-au ridicat aşa de mult prin post, rugăciune şi dragoste de om şi de Dumnezeu, spre cele cereşti, încât au pătruns în ei puterile dumnezeieşti care se arătau în facere de minuni, totuşi dacă le venea vreun gând că sunt mai buni ca ceilalţi oameni îl socoteau ispită satanică şi dacă îi lăuda cineva fugeau departe. Chiar dacă se întâlneşte mândria şi la român, ea e o manifestare involuntară, nu voluntară.

Îngâmfarea ne lipseşte şi pe teren politic. În vreme ce alte neamuri au nutrit şi nutresc ambiţii imperialiste, de cu-

ceriri, în istoria şi în psihologia noastră ele nu se întâlnesc. Nouă ne repugnă să devenim tiranii altor neamuri. Noi în toate vedem alte aspecte ale inepuizabilei imaginaţii şi puteri creatoare a lui Dumnezeu.

Dar dacă neamul nostru n-a făcut şi nu va face războaie de cuceriri, războaie din îngâmfare, nu e mai puţin adevărat că nici un popor nu s-a luptat mai mult pentru cauza credinţei, fiind veacuri de-a rândul apărătorul Europei întregi împotriva asaltului mahomedan.

Pentru pământul nostru şi pentru credinţa noastră, fie numai a noastră, fie a creştinătăţii întregi, strămoşii noştri au făcut minuni. Căci ce e altceva decât o minune faptul că am reuşit să ne menţinem în ciuda tuturor furtunilor, luptând cu arma, suferind silnicii, respingând ispite.

Cu Dumnezeu, Românul e tare. S-a dovedit mai tare ca orice neam. Cu *„Doamne ajută!”* răzbeşte prin orice. *„Doamne ajută!”* a fost în viaţa românească secretul succesului, cheia biruinţei şi a rezistenţei. Dar fără Dumnezeu suntem foarte slabi. Simţim aceasta acum după război, când *Doamne ajută* a început să fie uitat în politică, în educaţie, în gospodărie. Vrem să devenim iar tari, neînfrânţi de nici un pericol, să ne întoarcem la Dumnezeu, la puterea verificată de veacuri a neamului nostru! Să ne întoarcem la credinţă în organizarea statului, în şcoală, în viaţa socială, să lăsăm modelele statelor apusene, necredincioase şi raţionaliste!

Noi nu putem deveni tari prin necredinţă, ca unele neamuri apusene, prin încrederea în instinctele primare (Urtriebe) pe care să ni le socotim mai tari ca ale tuturor celorlalte neamuri, pentru că o dată ce ne-am format sufletul în Ortodoxie am văzut o dată pentru totdeauna că tăria instinctelor e de scurtă durată. Nu putem săvârşi fapte mari şi

repurta biruinţe nici prin spiritul de aventură, căci suntem prea realişti şi nu putem întemeia imperii nici pe ideea nu ştim cărei credinţe mesianice în superioritatea firii noastre şi în inferioritatea altora, căci ştim că ale lui Dumnezeu sunt toate neamurile şi toate au calităţi şi defecte. Noi putem însă fi mari înstrăduinţa de a ne apăra fiinţa şi de a ne exterioriza şi eterniza pe planul cultural specificul acestei fiinţe. Noi putem fi astfel poporul cel mai iubit şi mai admirat în Europa pentru farmecul moral şi artistic al sufletului şi al culturii noastre. Noi putem realiza cultura cea mai armonioasă, deci cea mai perfectă din lume. Ne putem câştiga cel mai înalt prestigiu de nobleţe sufletească şi artistică; avem toate motivele să credem într-un mesianism al nostru, în sensul de pildă pe care s-o admire şi s-o aibă ca ideal fiecare neam.

În legătură cu aceste gânduri şi ca o ilustrare a posibilităţilor ce le avem în vederea acestui fel de mesianism, venim la trăsătura cea mai cuprinzătoare şi mai definitorie a neamului nostru: *armonia*. Ea e un echilibru minunat al însuşirilor, al raporturilor lui cu lumea. E un alt nume pentru simţul just al realului.

Românul nu e un sentimental exagerat ca meridionalul sau ca rusul, dar nici un scormonitor în tainele vieţii ca germanul. Orice exagerare, orice excentrism este pentru român o dizarmonie care nu scapă de privirea lui fină şi de ironia lui. Sentimentul şi cugetarea se ţin reciproc în frână. Nu putem spune că aceasta e superficialitate. Dar românul se fereşte de a merge cu cugetarea dincolo de marginile clarităţii. El îşi dă seama de lumea de mistere ce ne înconjoară; el are fiorul misterului, dar aşează peste el o surdină discretă. Nu-ţi prinde mintea cu adâncurile firii! „Nu cerceta aceste legi, că eşti nebun de le-nţelegi!" Ortodoxia propovăduieşte

credința; rezultatele cugetării sunt totdeauna ceva nesigur. Numai protestantismul şi sectarismul cred că pot dizolva credința în înțelegere.

Am vorbit de armonia românească în ce priveşte raporturile între individ şi societate şi din cele de până acum reiese echilibrul în care se ține pentru spiritualitatea românească activitatea lui Dumnezeu şi a omului. Protestantismul calvin şi sectar, şi uneori şi cel luteran, strică acest echilibru în favoarea lui Dumnezeu, socotind pe om purtat de forțe supra- sau sub-omeneşti şi căzând în profetisme şi mesianisme bolnăvicioase. Catolicismul am văzut că strică acest echilibru în favoarea omului şi am văzut cu ce efecte.

Nici un neam nu prinde atât de repede devierile de la armonie: umflările într-o direcție sau alta. Şi nimic nu biciuie românul mai mult ca defectele de armonie. Orice patetism este pentru român dizgrațios.

Arta lui e armonie. În muzică jalea e filtrată cu discreție, nu se revarsă în umflăturile exagerate ale cântecului de jale rusesc. Doina e un cântec de jale de rară distincție. În joc românul îşi manifestă exuberanța cu anumite rețineri. Nu se tăvăleşte pe jos ca rusul, nu sare diform ca tirolezul. Armonia e tot una cu esteticul. Românul nu uită de estetic nici în momentele de exuberanță sau de mare durere. Tăietura veşmintelor sale, combinația culorilor, natura desenelor e tot ce poate fi mai departe de ceea ce e podoabă grosolană. Grația şi sobrietatea se întâlnesc într-o admirabilă sinteză în arta românească.

În cusătură şi în crestături de lemn se ține la linia dreaptă, sobră, care exprimă discret, sublimat sentimentele. Se fereşte de linia curbă care uşor degenerează în umflătură şi vulgar. Icoana bizantină cu linii drepte, expresii ale puri-

tăţii, cu priviri în care nu se insinuează nici meritul nici păcatul, l-a învăţat pe român ce este discreţia. Românul ştie în arta lui un lucru pe care numai un aristocrat îl ştie: ce trebuie să omită. Apusul nesincer, lipsit de discreţie şi de măsură, cu icoanele călugăraşilor înclinaţi de prea multă smerenie, cu faţa gras onctuoasă de prea mare fericire divină, cu inimile penibil etalate, se înţelege că au influenţat într-o direcţie total opusă.

S-ar putea urmări încă mult trăsăturile originalităţii româneşti şi s-ar vedea cum se încorporează în ele concepţia cea mai justă despre realitate, care este Ortodoxia.

Dar şi din aceste puţine consideraţii se poate vedea destul de bine perspectiva care se deschide înspre viitor neamului nostru: el este chemat să realizeze o cultură de un clasicism original, de-o limpezime, de-o armonie dar şi de-o adâncime neajunsă încă pe faţa pământului. Dar ca această chemare să se realizeze, trebuie să nu ne forţăm a ieşi din originalitatea noastră, care este legată de Ortodoxie, şi a umbla după idealuri de import. Mai aproape de Ortodoxie să ne fie lozinca. Căci mai aproape de Ortodoxie înseamnă mai aproape de noi înşine şi de misiunea noastră.

Octombrie, 1936

IARĂŞI ORTODOXIE ŞI ROMÂNISM

Dl. Rădulescu-Motru a scris o carte în care şi-a mărturisit părerea că Ortodoxia nu face parte din factorii care intră în componenţa spirituală a „Românismului" şi a cerut să nu se mai conteze pe ea în planurile de clarificare şi întărire a etnicului românesc. De ce l-o fi incomodând pe dl. Rădulescu-Motru prezenţa Ortodoxiei în spiritul românesc, nu e locul aici să cercetăm. Amintim numai că revista *Gândirea* s-a simţit datoare să ia în numărul de pe octombrie 1936 atitudine faţă de această enormitate, arătând că Ortodoxia, deşi universală în destinaţia ei şi transcendentă după izvorul de unde îşi revarsă învăţăturile şi puterile, n-a putut rămâne atârnată în văzduhul ce pluteşte pe deasupra neamului nostru, ci a pătruns în spiritul lui, operând în el anumite prefaceri pe care ne-am permis să le semnalăm în articolul „Românism şi Ortodoxie"[1]. Dl. Rădulescu-Motru n-a voit să se lase convins de evidenţele pe care i le semnalam, ci a încercat într-o revistă politică naţional-ţărănistă (*Ţara de Mâine*, Cluj, nov.-dec. 1936) o deplorabilă replică pe care vom încerca să o analizăm nu pentru importanţa ei, ci pentru ocazia ce ni se oferă de a reveni asupra problemei în discuţie, dintr-o nouă latură.

Dl. Rădulescu-Motru face o primă şi principală greşeală prin faptul că nu rămâne la subiect. Ne-am fi aşteptat

[1] Reprodus sub titlul de „Ortodoxie şi românism", cu anumite adăugiri, în cartea aceasta, înaintea articolului de faţă.

ca domnia sa să arate în concret că în firea românească nu se oglindeşte nimic din Ortodoxie. Ar fi trebuit să menţină dezbaterile în jurul nobilei probleme a raportului între românism, ca esenţă etnică durabilă şi specifică, şi între Ortodoxie. În loc de aceasta d-sa a deplasat discuţia pe un teren mult inferior, în jurul chestiunii despre raportul între „Biserică şi politică". Din faptul că noi am găsit în sufletul românesc semnele neşterse ale spiritualităţii ortodoxe, domnia sa a dedus că vrem să amestecăm Biserica în politică. Intenţia aceasta e tot ce e mai străin de noi. Dl. Rădulescu-Motru a putut trage această concluzie numai dacă a înţeles prin politică şi o acţiune de partid şi de stat îndreptată împotriva a ceea ce-i autentic românesc; o astfel de politică, evident, va întâmpina în existenţa integrală a românismului şi elementul ortodox inclus în fiinţa lui. Între factorul ortodox din spiritualitatea românească şi între o anumită politică nu există o altă nepotrivire, afară de cea de natură morală, decât aceea care poate exista între românism îndeobşte şi între acea anumită politică. Atât timp cât politica diferitelor partide, pe lângă toate deosebirile de tehnică, rămâne pe linia indicată de spiritualitatea specifică a românismului, promovând-o pe aceasta cu mijloace variate, nu va întâmpina nici o rezistenţă din partea elementului ortodox din acea spiritualitate. O politică „românească" nu va fi niciodată incomodată din partea Ortodoxiei aflătoare în firea neamului nostru. O politică „neromânească", cu tendinţe de a destrăma specificul românesc, de a-l uniformiza în masa universală omenească, va întâmpina însă, dacă nu activ, cel puţin pasiv, implicată în rezistenţa românismului, şi rezistenţa factorului ortodox din el.

Nu e vorba aici de atitudinea Bisericii în cele politice. Aceasta-i o altă problemă. Ne miră faptul că dl. Rădulescu-

Motru nu sesizează distincția. Indiferent de atitudinea Bisericii, pentru infiltrația spirituală ortodoxă din firea românească luptă românismul însuși în lupta pentru sine. O politică în sensul acesta înalt desigur că face, nu Biserica, ci Ortodoxia asimilată în spiritul românesc. Și pe linia aceasta Biserica Ortodoxă poate fi liniștită că are cine lupta pentru ea, împotriva unei politici care ar vrea s-o lovească: este românismul. Dacă românismul este viabil, dacă e în stare să-și apere existența originală și puterea de creație împotriva oricăror tentative de a-l altera, este asigurată și Ortodoxia din firea lui.

*

Întrebarea cea mare, prin urmare, tot aceasta rămâne: e îmbibată într-adevăr Ortodoxia în spiritualitatea românească într-un mod determinant pentru specificul românesc?

La această întrebare dl. Rădulescu-Motru are un răspuns negativ. În cartea „Românismul" și-a susținut acest răspuns cu argumentul că transcendentalitatea și universalitatea Ortodoxiei s-ar altera dacă ar deveni element cuprins în marginile determinate ale unei spiritualități temporale și locale. Argumentul acesta naiv, răsturnat în articolele din *Gândirea* de pe octombrie 1936, e înlocuit acum de dl. Rădulescu-Motru cu următorul: Creștinismul nu e altceva decât persoana lui „Christ" (câtă legătură are dl. Rădulescu-Motru cu Iisus Hristos al rugăciunii se vede din această expresie exotică și livrescă!) Creștinismul se reduce la a ști pe „Christ" ca mijlocitor între Dumnezeu și oameni, ca răscumpărător, prin moartea Lui pe Cruce, al păcatelor ce le facem continuu. Știința aceasta despre „Christ" rămâne în mintea omului ca o piesă izolată, închisă într-un spațiu vid, neinfluențând întru nimic cugetarea și viața integrală omenească. Dl. Ră-

dulescu-Motru nu vorbeşte nici măcar de o legătură vie, personală, emotivă, în rugăciune, cu „Christ". Iisus Hristos sau gândul la El rămâne un element la marginea existenţei omeneşti, fără priză asupra acesteia, într-o transcendenţă absolută faţă de viaţa concretă, aşezat şi uitat într-o arhivă a sufletului într-un punct al conştiinţei în totală discontinuitate cu viaţa de cugetare şi acţiune a omului.

Dl. Rădulescu-Motru zice: „Personalitatea lui Christ, în rolul de mijlocitor între cerescul Părinte şi om, se face uitată, pentru ca în locul ei să se recurgă la principii cosmice universale şi la tot felul de deducţii bazate pe simple analogii". Partea de exagerare din această propoziţie o vom arăta ulterior. Citatul să servească deocamdată pentru ilustrarea felului de a gândi al d-lui Rădulescu-Motru. Şi să mai observăm aici că tocmai izolarea lui Iisus Hristos de viaţa concretă, omenească, înseamnă uitarea Lui, nu aducerea întregii existenţe în legătură cu El.

Acum să identificăm izvorul tezei bizare pe care o susţine dl. Rădulescu-Motru numai din dorinţa de-a nega influenţa creştinismului în spiritualitatea românească. Acest izvor nu e greu de identificat. Toată lumea cunoaşte doctrina protestantă despre „sola fide". Conform acestei doctrine omul se mântuieşte numai prin credinţa că Iisus Hristos a murit pentru păcatele lui. Din aceste păcate omul nu poate fi scos cât trăieşte, de Iisus Hristos: Să se resemneze prin urmare a rămâne mai departe cum a fost înainte de a intra în creştinism atât în cugetările sale cât şi în faptele sale. Valoarea credinţei şi puterea ei stă tocmai în faptul că în ciuda acestei crude realităţi contrazicătoare, omul crede că e mântuit, că păcatele sale ridicându-se la conştiinţa Tatălui nu mai trezesc mânia Lui, ci sunt privite cu un zâmbet atoateiertător.

Doctrina aceasta a lui Luther şi Calvin a fost reluată în anii de după război într-o formă extremă de teologia dialectică, ale cărei idei se reproduc astăzi în puzderia de cărţi teologice şi chiar filosofice ce apar în Germania, şi din care vreuna va fi ajuns şi la dispoziţia d-lui Rădulescu-Motru, dornic să se orienteze pentru necesităţile acestei polemici şi obişnuit să apeleze la cartea străină chiar când e în discuţie o problemă aşa de autohtonă ca cea actuală.

Teologia aceasta, reluând doctrina lui Luther şi Calvin, rupe orice fir care leagă credinţa în Hristos de vreunul din domeniile vieţii sufleteşti sau sociale.

Pentru ea credinţa în Hristos e antietică, antimistică, antisocială, antimetafizică. Creştinismul nu cere şi nu uşurează o transformare etică a vieţii, nu impune nici o obligaţie de ordin moral credinciosului. Biserica n-are nici ea datoria de-a da îndemnuri etice poporului. Concepţia despre lume rămâne cu totul neinfluenţată de existenţa lui Iisus Hristos, iar viaţa socială şi politică stau cu desăvârşire sub stihiile imanente ale păcatului, creştinul nefiind obligat la o atitudine socială derivată din credinţă.

Iată câteva formule cu sensul acesta din Karl Barth, cunoscuta căpetenie a teologiei dialectice. Ele se deosebesc de frazele d-lui Rădulescu-Motru numai prin pregnanţa lor: „Biserica nu are să propovăduiască omului altceva decât pe Domnul, aşadar nici o morală, nici internaţională, nici naţională" (*Für die Freiheit des Evanghelium*[1], München, 1933, pag. 7). „Există şi alte bunuri înalte, ideale, de preţ: artă, moralitate şi cunoaştere, familie, proprietate şi neam. Dar ascultă porunca: *Să nu ai alţi dumnezei afară de Mine*" (pag. 6).

[1] „Pentru libertatea Evangheliei" (n.e.)

Doctrina aceasta stă în strânsă legătură cu dogma protestantă despre totala stricăciune a creaţiei prin păcatul strămoşesc. Raţiune omenească, libertate, orânduieli sociale, familie, neam, stat, totul e cu desăvârşire corupt. Nimic în acestea nu înfăţişează creaţia dinainte de cădere. Starea aceea nu ştim cum a fost şi e imposibil de a face vreun pas spre refacerea ei. Tot ce-i viaţă şi ordine naturală e o imensă ruină, faţă de care trebuie să ne raportăm ca faţă de ceva blestemat definitiv. Toată lumea noastră e etichetată ca „timp", iar „timpul" e opoziţia, negaţia „veşniciei", e una cu păcatul, sau e produsul păcatului. Între acestea nu e posibilă nici o comunicare, nici o relaţie pozitivă. Una e negaţia absolută a celeilalte. Firea noastră şi în general lumea creată nu poate oferi nici un punct de înrudire, de legătură, nici o bază de colaborare cu ceea ce-i dumnezeiesc. Trebuie să refuzăm orice idee, orice colaborare cu care ne-ar ispiti ruina aceasta, care se numeşte natură; trebuie să abdicăm de la orice speranţă că se poate îndrepta ceva în ea[1].

De aceea Karl Barth respinge în mod absolut revelaţia naturală, raţiunea şi natura, ca element întregitor al revelaţiei supranaturale. „Libertatea Evangheliei cere să nu admitem alte izvoare ale propovăduirii bisericeşti: cartea destinului (naţional n.pr.), a istoriei, a naturii, a experienţei, a raţiunii"...

Exact în cadrul acestor idei se mişcă şi articolul d-lui Rădulescu-Motru. Pentru d-sa tot efectul morţii Domnului se reduce la răscumpărarea păcatelor pe care avem să le facem continuu, uitând că Mântuitorul Însuşi a declarat: *Eu am venit ca (lumea) viaţă să aibă, şi mai multă să aibă* (Ioan 10,10). „Preoţii au dreptul să intre în viaţa politică",

---

[1] Comp. de ex. scrierile: H.W.Schmidt, *Zeit und Ewigkeit* şi Walter Künneth, *Die Lehre von der Sünde*, ambele apărute în Gütersloh, 1927.

dar în cadrul partidului ei n-au să-şi mai amintească de vreo concepţie creştină de viaţă care nu există, ci „să-şi laude pe şefii partidelor oricât ar voi, iar cu laudele şi cu polemicile în materie bisericească să ne slăbească". Toată viaţa, inclusiv cea politică, trebuie să rămână în câmpul secularului, iar preotul trăind în ea să se asimileze întru totul; concepţia creştină are să se evapore complet din mijlocul societăţii pentru a nu incomoda pe dl. Rădulescu-Motru, oricare politică s-ar gândi s-o adopte.

Ar fi de ajuns să respingem teza aceasta exotică a d-lui Rădulescu-Motru, poftindu-l să ia în mână o carte de dogmatică ortodoxă; ar vedea îndată ce deosebită e doctrina ortodoxă de calvinismul extrem al d-sale. Dar cum ne e teamă că d-sa nu va asculta recomandarea noastră, îi vom prezenta aici un rezumat al acestei doctrine.

Fără îndoială, Iisus Hristos stă în centrul preocupării religioase a credinciosului. Creştinismul întreg e dominat de persoana lui Iisus Hristos. Acţiunea dumnezeiască de mântuire a lumii, dialogul între Dumnezeu şi făptură reînceput la *plinirea vremii*, se desfăşoară prin mijlocirea Fiului devenit om. La Tatăl nu se poate ridica nimeni fără a folosi „Calea" şi „Scara" care este Fiul cel Întrupat, iar Duhul Sfânt cu lucrarea Sa ne e dat tot prin Fiul. Peste prăpastia care despărţea transcendenţa dumnezeiască de făptură şi o păstra neajunsă de toate titanicele sforţări ale omului de-a o atinge, ne trece numai Fiul, Care a umplut-o cu persoana Sa, fiind Dumnezeu adevărat şi în acelaşi timp om dintre noi, cu faţă concretă omenească în istorie, faţă netrecătoare însă în veci şi în legătură interioară frăţească cu toate feţele din ciclul naturii omeneşti. Dumnezeu, ieşit din inimaginabila transcendenţă, S-a concretizat într-un chip de om şi în acest chip,

care, o dată concretizat în anumite trăsături, rămâne în existenţă perpetuă peste scurta durată istorică, noi putem vedea pe Dumnezeu. În legătură cu omul Iisus, cei ce cred află legătura cu Dumnezeu. Iisus Hristos este singura cale, singurul Mijlocitor spre Dumnezeu. Găsirea lui Dumnezeu şi rămânerea în legătură cu El înseamnă în mod exclusiv: găsirea lui Iisus Hristos şi păstrarea legăturii cu El. Numai icoana Lui ne înfăţişează chipul adecvat al lui Dumnezeu şi rugăciunea noastră se îndreaptă mai ales spre El, Care e infinit mai aproape de noi decât Tatăl; e ca oricare dintre semenii noştri oameni; către El îndrăznim mai mult să ne dezvăluim şi El ne înţelege perfect, nu ca Dumnezeu atotştiutor, ci ca un om dintre oameni, ba mai mult, ca un om cu care avem legături de frăţie iubitoare.

Este meritul filosofiei existenţiale că a descoperit superioritatea absolută a persoanei faţă de lucru, de natură, de realitatea impersonală, fie ea chiar spirituală, şi în acelaşi timp superioritatea raportului dintre persoane, dintre eu şi tu, în comparaţie cu raportul dintre persoană şi lucru. Raportul dintre persoană şi persoană e ceva cu mult mai generator de viaţă, e un raport perfect, de-o plenitudine până la care nici nu poate visa să se ridice trăirea săracă ce o încearcă persoana în raport cu impersonalul. Numai raportul cu alte persoane te poate face să-ţi trăieşti din plin viaţa, numai el e în stare să-ţi răscolească toate ambiţiile, capacităţile, sentimentele; numai conştiinţa că te urmăresc alte persoane face să urce din adâncurile tale, pe care nici nu le visai conţinând ceva, puteri de creaţie, sau de distrugere, de-a dreptul uriaşe. În schimb, raportul cu un lucru nu poate scoate din somnolenţa şi indiferenţa în care eşti cufundat decât vibraţii obosite, superficiale, fără rezonanţe în adânc. Dacă apre-

ciezi totuşi adeseori cu pasiune anumite lucruri, o faci tot de dragul persoanelor care ştii că te urmăresc.

Numai o altă persoană te face să-ţi trăieşti întreaga existenţă, să devii actual ceea ce eşti ca posibilitate, numai o altă persoană „te pretinde integral, existenţial", nu numai cu partea mintală, curioasă doar de-a cunoaşte, ca să folosim termenii acestei filosofii.

Propriu zis viaţa eului nici nu se poate închipui decât în relaţie, voită sau nu, cu un tu[1].

În lumina filosofiei existenţiale, spiritul omenesc, atât de nedumerit până azi în faţa dogmei creştine despre Dumnezeu cel în trei persoane şi aşa de aplecat spre a concepe realitatea de bază a existenţei ca pe ceva impersonal, poate înţelege azi cu mult mai uşor această dogmă. (Dacă ar fi o singură persoană dumnezeiască, aceasta ar fi lipsită de posibilitatea unui raport deplin cu alte persoane, ar fi o persoană nedesăvârşită, insuficientă, inferioară chiar uneia omeneşti. După descoperirea raportului între „eu" şi „tu" ca element esenţial al vieţii personale, pluralitatea de persoane în Dumnezeu se deduce cu absolută necesitate logică. Afară de asta, un Dumnezeu impersonal n-ar avea iubirea ca o însuşire esenţială, pentru că aceasta ar fi o însuşire activată numai de la crearea lumii, prin urmare cu un rol accidental pentru viaţa lui Dumnezeu. Pe de altă parte nu s-ar putea explica creaţia lumii fără eternitatea iubirii lui Dumnezeu, deci fără pluralitatea Lui personală. Căci neexistând iubire

---

[1] „Singularitatea eului nu e ceva primordial în eu, ci rezultatul unui act spiritual, al unui act al eului, anume al închiderii lui în faţa lui tu... Eul există numai în relaţia sa cu tu şi în afară de ea, nu". Citatele acestea le luăm din: Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistingen Realitäten*, Regensburg, 1921, pg.15. E prima carte care se ocupă cu relaţia între eu şi tu, deşi e certă influenţa filosofului danez Sören Kirkegaard asupra ei.

în Dumnezeu mai înainte de a fi lumea, ce L-ar fi mişcat la crearea ei?) Dar în lumina acestei filosofii apare plină de adânc înţeles şi apropierea Fiului lui Dumnezeu de oameni în chip omenesc, ca să se poată stabili un raport de eu şi tu între fiecare credincios şi El. Raportul credinciosului cu Dumnezeu în persoana concretă a lui Iisus Hristos e infinit superior oricărei filosofii care pune pe om în raport numai cu principii impersonale care nu-i pot angaja decât mintea, nu întreagă existenţa. De aceea pentru creştinism Iisus Hristos ca persoană este izvorul de viaţă şi El nu poate fi înlocuit cu nici un sistem de principii, de idei, de valori, nici nu poate fi ridicat un astfel de sistem la nivel egal, coordonat cu El, încât afară de El creştinismul să mai recunoască şi vreun alt stăpân.

Până aici dl. Rădulescu-Motru ar avea dreptate. Dacă alarma d-sale: „Personalitatea lui Christ, în rolul ei de mijlocitor între cerescul Părinte şi om, se face uitată, pentru ca în locul ei să se recurgă la principii cosmice universale şi la tot felul de deducţii bazate pe simple analogii", ar corespunde la noi vreunui pericol real, noi am fi cei dintâi care ne-am mobiliza. Aceasta ar însemna înlocuirea lui Iisus Hristos, a înţelepciunii lui Dumnezeu, cu o filosofie a lumii acesteia. Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel Întrupat, Care scandalizează mintea filosofului ca ceva ce nu rezultă deductiv din înlănţuirea naturală a imanenţei, ar fi înlocuit cu o construcţie ridicată spre cer, fără să-l ajungă, de raţiunea omenească.

Dar alarma d-sale nu e justificată în ce priveşte Biserica Ortodoxă. În al doilea rând, d-sa rămâne în urmă nu numai faţă de concluziile care se vor vedea că rezultă din realitatea lui Iisus Hristos, dar şi faţă de cele spuse până acum în legătură cu El.

Tocmai fiindcă e persoană şi nu principiu impersonal, Iisus Hristos pune în mişcarea cea mai serioasă şi mai responsabilă toată existenţa noastră. El priveşte la noi şi în această privire nu ne mai lasă în atitudinea calmă şi superioară de inşi care iau numai la cunoştinţă existenţa şi fapta Lui. Privirea Lui răscoleşte în noi toate valenţele noastre. Ştiindu-L deasupra noastră ne ruşinăm să mai păcătuim voluntar, ne doare când totuşi am păcătuit, vrem să-I arătăm tot ataşamentul, vrem să-I urmăm pilda. Îi auzim îndemnurile: *Iubiţi pe vrăjmaşii voştri*; *Învăţaţi de la Mine că sunt blând şi smerit cu inima...*, *Fiţi desăvârşiţi...* şi alte nenumărate. Ne amintim parabola, nu fără rost spusă, a Samarineanului milostiv, a Vameşului şi a Fariseului, a celor zece fecioare, a talanţilor, etc., etc.

Iisus Hristos nu e o faţă inexpresivă, Care n-are să ne spună nimic, închisă într-un mister din care nu putem învăţa nimic pentru viaţa noastră. Aceasta e propriu lucrului, nu persoanei, şi încă persoanei care nu e numai jertfă de ispăşire pentru păcatele lumii, ci Învăţătorul cel mai mare, Adevărul şi Lumina lumii. Din Iisus Hristos radiază firele de lumină pentru o morală creştină şi implicit pentru un anumit fel de relaţii între oameni. Biserica, propovăduindu-le, nu propovăduieşte un „şi" coordonat cu Hristos şi străin de El, ci pe Însuşi Hristos în viaţa Lui concretă în mijlocul oamenilor, nu pe un Hristos abstract, nedeterminat, alungat iarăşi în transcendenţa de unde a binevoit să Se coboare.

El nu este un izolat într-un punct înconjurat de vid, ci are o legătură specială şi foarte strânsă cu întreaga creaţie, fiind cel mai aproape de ea, învăluind-o în puterea şi grija Sa şi tocmai pentru această legătură deosebită cu lumea, făcându-Se Mântuitor Întrupat al ei pentru a o readuna în

câmpul iubirii Sale din împrăştierea şi dezordinea de după cădere. Lumea întreagă se rezideşte în El prin Biserică, redevenind adevăratul cosmos fizic şi spiritual[1].

Starea aceasta se va realiza integral şi vizibil de abia trecând prin misteriosul act al morţii şi al învierii. Dimensiunea cea nouă a existenţei, cea deplină şi adevărată, faţă de care cea actuală este numai una foarte săracă, un fragment mâncat de viermii bolii şi ai păcatului, va izbucni atunci prin învierea produsă de puterea lui Dumnezeu. Lumea de aici nu e ceva ultim, ci o călătorie scurtă în tensiune spre viaţa cea adevărată. Dar încă aici ne câştigăm germenele existenţei viitoare şi suntem datori să-l îngrijim, să-l ţinem în climat favorabil. De aici trebuie să ne forţăm printr-o viaţă curată să dobândim pe cea viitoare.

Lucrurile acestea, o morală şi o metafizică creştină revărsându-se ca o lumină din viaţa şi din Învierea Domnului, încep astăzi să le spună şi protestanţii în reacţie faţă de luteranismul vechi şi faţă de teologia lui Karl Barth, rămas astăzi un izolat. (Îl poftesc pe dl. Rădulescu-Motru să citească frumoasele cărţi: Ewald Burger, *Der lebendige Christus*, Stuttgart, 1933 şi Walter Küneth, *Die Theologie der Auferstehung*, München 1933).

Cu atât mai mult le susţinem noi ortodocşii pe care nu ne incomodează dogma totalei stricăciuni a omului şi a inca-

[1] *Pentru că într-Însul au fost făcute toate, în cer şi pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El şi pentru El. El este mai înainte decât toate şi toate într-Însul sunt aşezate. Şi El este capul trupului, adică al Bisericii, cel ce este începutul, întâiul născut din morţi, ca să fie întru toate cel de frunte. Căci în El binevoit-a Dumnezeu să sălăşuiască toată plinătatea. Şi printr-Însul toate cu Sine să le împace; fie cele de pe pământ, fie cele din cer, făcând pace printr-Însul, prin sângele crucii Lui* (Coloseni 1, 16-20)

pacităţii de a face vreun efort moral, ci dimpotrivă, ne obligă spre ele dogma că omul nu numai prin credinţă, ci şi prin fapte are să-şi însuşească mântuirea şi toată societatea şi natura are să se refacă prin iertarea lui Iisus Hristos.

Mi-aş permite să trag două concluzii din dezvoltarea de până aici: 1. Bisericii îi impune Însuşi Iisus Hristos o concepţie despre lume, metafizică şi morală. De aici nu rezultă că Biserica va avea să intervină în vreo luptă cu politica (nu „în politică"), atâta vreme cât aceasta se reduce la metode tehnice de îmbunătăţire a vieţii dintr-un stat, sau nu foloseşte concepţii spirituale opuse creştinismului. Dar când sub masca politicii se ascunde propagarea unei concepţii despre lume, opusă celei care derivă din Iisus Hristos, Biserica va interveni contra acelei politici, desigur cu mijloace spirituale. 2. Dacă Ortodoxia nu este numai un „Christ" încercuit de vid, ci Iisus Hristos care ne îndeamnă spre anumite virtuţi şi ne dă o explicaţie integrală a vieţii, deşi de contururi foarte largi şi conţinând mistere de adâncimi niciodată epuizabile, atunci evident că două mii de ani de creştere a neamului românesc în aceste virtuţi şi în această metafizică, n-au putut rămâne fără urme serioase în spiritualitatea Lui. În articolul din *Gândirea* de pe octombrie[1] cred că am semnalat just câteva din aceste aspecte ortodoxe ale spiritualităţii româneşti.

*

Făcând o confuzie gravă, dl. Rădulescu-Motru identifică pe cei ce susţin influenţa Ortodoxiei asupra spiritului românesc cu fariseii Noului Testament. Mă mir cum nu poate sesiza enorma deosebire de situaţii. Fariseii voiau pe Iisus

[1] 1936 (n.e.)

Hristos monopolizat pe seama evreilor, noi recunoaştem destinaţia universală a creştinismului. Ei Îl voiau pe Iisus Hristos rege pământesc care să ducă poporul evreu la o biruinţă şi la o dominaţie definitivă asupra tuturor popoarelor. Noi Îl considerăm Fiul lui Dumnezeu, venit pentru toate neamurile, ca toate să se mântuiască şi să-şi desăvârşească însuşirile printr-Însul, prin urmare şi pentru neamul nostru. Fariseii L-au respins pe Iisus Hristos pentru că n-a voit să fie numai al lor, de noi este departe gândul acesta.

Noi stăm pe punctul de vedere al profeţilor din Vechiul Testament, care îmbrăţişau în dragostea lor în acelaşi timp pe Dumnezeu şi neamul lor: Ei îşi îndemnau cu cuvinte de foc neamul să nu se depărteze de Dumnezeu, ca să nu vină asupra lui nenorocirile şi ruina. Mărirea neamului, fericirea lui, ei o vedeau dependentă de rămânerea lui în ascultare de Dumnezeu şi de primirea viitorului Mesia. Cu siguranţă că dacă ar fi trăit profeţii în timpul lui Iisus Hristos ei şi-ar fi îndemnat cu aceeaşi ardoare neamul să-L primească şi ar fi suferit la vederea celor ce s-au întâmplat în săptămâna Golgotei nu numai din cauza iubirii ce o aveau pentru Dumnezeu, ci şi din durerea că neamul lor a apucat pe linia decăderii. În sensul acesta îi mustră pe evrei şi Iisus Hristos arătându-le cât de mult rău îi aşteaptă ca neam, ce neajunsuri vor avea de suportat copii de copiii lor. Vrea să le spună şi El aşadar că fericirea, nu numai cea individuală, dar şi cea naţională, este în funcţie de primirea Lui. (Aceste două sunt de regulă strâns legate întreolaltă, căci un neam necredincios e un mediu în care cu greu se vor ivi indivizi credincioşi şi, şi mai greu, îşi vor putea menţine credinţa lor. Credinţa individuală e de obicei în strânsă dependenţă de starea religioasă a mediului înconjurător. Când neamul tău e

necredincios, sau e pe cale să-şi piardă credinţa, e mult probabil că şi tu eşti sau vei deveni necredincios, ca să nu mai vorbim de urmaşii tăi. Tocmai de aceea, un individ credincios va lupta întotdeauna pentru credinţa întregului neam. Credinţa religioasă nu-i o chestiune de interes atât de individual, cum cugetă protestanţii şi raţionaliştii de soiul domnului Rădulescu-Motru, pentru că destinul individului în general nu se poate desface, practic şi concret, atât de uşor de destinul colectivităţii sociale căreia îi aparţine).

Iubirea de neam şi lupta pentru fericirea lui nu stă deloc în contrazicere cu iubirea lui Iisus Hristos. Dimpotrivă, în iubirea de neam şi Iisus Hristos şi profeţii văd un motiv în plus, foarte important, pentru iubirea de Dumnezeu. Creştinul nu numai că nu are să se raporteze cu indiferenţă faţă de neam, ci tocmai el îşi iubeşte cu adevărat neamul când doreşte şi luptă pentru apropierea lui de Dumnezeu şi prin aceasta pentru fericirea lui. Când Biserica îndeamnă poporul să rămână în ascultare de Dumnezeu, pentru că numai aşa Dumnezeu va fi cu el, îl va ajuta şi-l va duce la strălucire, ea se află pe linia cea mai autentică a Bibliei şi a Tradiţiei. Din propovăduirea lui Iisus Hristos nu se poate elimina grija şi iubirea de neam când propovăduieşti unei colectivităţi naţionale, aşa cum nu se poate elimina iubirea faţă de un individ singular atunci când îi propovăduieşti lui îndeosebi.

Dar naţionalismul se foloseşte de Dumnezeu numai ca de un mijloc pentru fericirea neamului, se aude ca un veşnic repros.

Aceasta-i o discuţie oţioasă, asemănătoare cu aceea din jurul întrebării, care-i scopul creaţiei: fericirea proprie sau preamărirea lui Dumnezeu? Acestea două nu pot fi sepa-

rate. Fericirea proprie e prin sine preamărire a lui Dumnezeu când e adevărată fericire, iar preamărirea lui Dumnezeu de către natură e una cu fericirea ei când e adevărată preamărire. Nu poţi ajunge la una fără să ajungi şi la cealaltă.

Mântuirea şi fericirea sufletelor se obţine prin Dumnezeu ca mijloc, dar ele leagă sufletul de Dumnezeu ca scop. Principalul este ca orice dezvoltare şi fericire să şi-o caute creatura în legătură cu Dumnezeu.

Să nu se folosească neamul nostru de creştinism pentru mărirea şi fericirea sa în sens creştin, pe motiv că astfel face din creştinism un mijloc? Asta-i tot una cu a refuza pe Hristos drept „Cale" pe motiv că în felul acesta Îl facem mijloc. Dacă neamul prin mărirea sa se urcă spre Dumnezeu ca scop, de ce să nu se folosească de creştinism ca mijloc, o dată ce Însuşi Dumnezeu ni l-a dat cu această destinaţie?

Lupta pentru mărirea neamului pe linia virtuţilor creştine, nu e decât lupta pentru preamărirea lui Dumnezeu în făptură.

Iar când accentuăm elementul ortodox din firea românească, arătăm un motiv în plus pentru necesitatea ca neamul nostru să rămână pe linia ortodoxă, dacă vrea să nu decadă din românism şi în general dintr-o situaţie superioară în una inferioară. Aceasta ar fi nu numai o cădere în ordinea naturală, ci şi o păcătuire faţă de Dumnezeu care n-ar rămâne nepedepsită. Evreii au fost avertizaţi în mod special de profeţi să nu cadă din religia înaltă a părinţilor, iar pedeapsa pentru această cădere prin neprimirea lui Hristos a fost gravă, arătându-se ca o degenerare naţională. Popoarele păgâne n-au fost atât de grav pedepsite pentru că n-au primit îndată pe Hristos. La ele nu s-a întâmplat o cădere de la o stare superioară şi aşadar o decădere.

Alte popoare, care n-au ajuns la înălţimea spirituală a Ortodoxiei, nu se primejduiesc prea mult dacă nu sunt în Ortodoxie. Iar o eventuală primire a Ortodoxiei nu le-ar altera etnicul, pentru că Ortodoxia este o înălţare pe linia naturii. Dar o părăsire a Ortodoxiei, avută timp mai îndelungat, echivalează cu degenerarea care e legată de orice coborâre dintr-o situaţie spirituală mai înaltă.

Mai, 1937

ORTODOXIE ŞI LATINITATE

Cu ocazia FOR-ului de la Târgu Mureş (27 Nov. 1938), dl. Sextil Puşcariu a rostit una din acele cuvântări de clasică limpezime şi de justă şi adâncă viziune, cu care ne-a obişnuit şi ne-a cucerit d-sa la toate congresele anuale ale FOR-ului. Reluând ideea d-sale scumpă, că poporul nostru înfăţişează o sinteză între latinitate şi Ortodoxie, care dă sufletului românesc o originalitate şi un farmec unic, de astă dată a pus în lumină valoarea acestei providenţiale urziri a românismului şi prin necesitatea simţită mai ales în timpurile noastre ca fiecare neam să se prezinte ca o notă diferenţiată în melodia spiritualităţii umane. *„Ceea ce creşte valoarea noastră în ochii străinătăţii, nu sunt azi formele exterioare ale unei civilizaţii importate în măsură mai mare decât o putem asimila, ci ceea ce ne diferenţiază de oricare alt popor din lume, aportul de originalitate cu care intrăm în concertul popoarelor civilizate... Ortodoxia noastră este astăzi cel mai sigur criteriu de diferenţiere, căci noi suntem în lume singurul popor latin de credinţă ortodoxă. Această împerechere fericită de sânge latin cu alese însuşiri sufleteşti, venite de la Răsărit, ne dă acel complex de mari şi originale calităţi, care ridică valoarea rasei noastre".*

Ideea cuprinde, în generalitatea ei, atâta evidenţă reală şi logică, încât ca s-o poată contesta cineva trebuie să se dedea în argumentare la cele mai bizare şi mai naive întortochieri. Şi lucrul acesta era fatal să-l facă monitorul blăjan,

care fireşte că trebuie să lupte continuu cu evidenţele pentru a da o aură de legitimitate existenţei uniaţiei.

Într-adevăr, iată cum încearcă *Unirea* (No. 49, 1938) să răpească din puterea constrângătoare a argumentării d-lui Sextil Puşcariu:

a) Întâi neagă că noi am avea sânge latin. Am avea numai „limbă latină; structura gândirii latine; spiritualitate romană". Prin aceasta foaia mitropoliei blăjene ar vrea, chipurile, să spună că originalitatea noastră în concertul popoarelor latine e suficient de susţinută prin sângele nostru oriental şi nu mai avem lipsă de Ortodoxie ca criteriu de diferenţiere. Dar n-o spune apriat, pentru că se teme ca nu cumva să se întoarcă argumentarea aceasta chiar împotriva sa, ridicându-se cineva să spună: dacă e necesar să fim diferenţiaţi în cadrul popoarelor latine, iar această diferenţă se poate întemeia pe sângele nostru deosebit, atunci să arătăm de fapt această diferenţiere în domeniul vizibil, palpabil, al culturii, al concepţiei noastre de viaţă, al spiritualităţii noastre; prin urmare să ne ferim de a avea forma de religie comună cu popoarele latine.

Se tratează în mod precis numai despre necesitatea unei diferenţieri vizibile şi despre nimic altceva. Foaia blăjană n-a înţeles sau s-a făcut că nu înţelege acest lucru şi-a încercat printr-un mic sofism să deruteze pe cititori: a admis eventualitatea unei diferenţieri de sânge între români şi celelalte popoare latine - ca să înşele cu o satisfacţie platonică pe cei ce sunt convinşi despre necesitatea unei diferenţieri - dar îndată a făcut inoperantă această eventuală diferenţiere de sânge, adăugând că limba, gândirea şi toată spiritualitatea noastră sunt latine. Se respinge deci, în concluzie, necesitatea oricărei diferenţieri a noastră în cadrul latinităţii.

Este aceasta o răsturnare a teoriei domnului Sextil Puşcariu? Nicidecum. Pentru un asemenea rezultat trebuiesc argumente, iar foaia amintită n-aduce nici unul, ci afirmă simplu că nu-i necesar să ne diferenţiem. A! Ba da! Are un argument cuprins implicit în afirmarea că „spiritualitatea noastră este romană". E acela că nu putem să ne diferenţiem, chiar dacă sângele nu ne e roman, căci cum poate un neam să-şi părăsească spiritualitatea lui specifică, fără să înceteze de a mai fi identic cu sine? Dar argumentul acesta al neputinţei de a ne diferenţia de latini înseamnă o totală ignorare a realităţii de la care a pornit domnul Sextil Puşcariu: Ortodoxia noastră, care e altceva decât catolicismul celorlalte popoare latine.

În rezumat, prima tentativă a foii blăjene de a slăbi logica argumentării, bazată pe realitate, a domnului Sextil Puşcariu, constă într-o afirmare simplă: că nu e necesară diferenţierea, şi într-o afirmare a neputinţei de a ne diferenţia, nu numai tot atât de simplă, dar chiar potrivnică datelor masive ale realităţii care ne arată diferenţiaţi.

b) Dar ca şi când n-ar fi fost destul de slabă această opunere, monitorul blăjan se sileşte să şi-o slăbească şi mai mult. Căci adaugă puţin mai la vale: „Să ne lăsăm credinţa spre a întări rasa? Ne întrebăm însă care-i rasa noastră? Căci dacă avem sânge latin, apoi după toate teoriile de pe lume, suntem de rasă latină. Ar trebui să ne debarasăm de ceea ce e oriental şi străin în noi, spre a ne armoniza sufletul cu sângele".

De unde mai înainte foaia amintită declara că nu avem sânge latin („Sânge latin? Cât? Prea mult, *cu siguranţă* nu") şi totuşi găsea că avem o spiritualitate integral romană, acum nu-i recunoaşte nici d-lui Sextil Puşcariu dreptul să admită că sângele poate să fie de un fel, iar spiritualitatea de

alt fel. Şi conchide că dacă sângele ne este latin, atunci şi catolicismul trebuie să ne fie latin.

Aşadar de unde înainte admitea că poate să existe o deosebire între sânge şi spiritualitate, acum n-o mai admite. Iată cum îşi anulează prima tentativă de răsturnare a argumentării d-lui Sextil Puşcariu, cu a doua. Neadevărurile se surpă prin ele însele!

La urma urmelor, pe lângă care părere rămâne foaia blăjană? Pe lângă aceea că pot coexista într-un popor un sânge şi o spiritualitate deosebite ca origine? În cazul acesta n-are motiv să se opună domnului Sextil Puşcariu, nici drept să mai tot pledeze pentru desfacerea de spiritualitatea răsăriteană pe motiv că suntem popor latin.

Sau poate rămâne pe lângă a doua părere? Că sângele trebuie să dicteze şi spiritualitatea unui popor? Dar atunci, o dată ce noi „cu siguranţă" nu avem prea mult sânge latin, nu putem adopta catolicismul.

Unirea nu se poate fixa pe lângă nici o părere. Amândouă sunt dezastruoase pentru ea. Şi atunci discută ... în vânt. Fără păreri, fără convingeri, fără busolă.

Până acum se ştia că uniaţia reprezintă o părere clară, indiferent că era justă sau ba: sânge latin, deci creştinism latin. Acesta era marele ei argument pentru catolicism.

Acum nu mai are nici una. Pentru a face numaidecât opoziţie domnului Sextil Puşcariu, a ieşit din rada unui liman sigur şi neavând cârma nici unei convingeri, e purtată jalnic în toate părţile. Aşa se întâmplă când se încumetă un om prea nevoiaş să stea la discuţie cu „cei din Olimp": Pierde echilibrul, ameţeşte şi ajunge într-o stare vrednică de toată mila, de se roagă lui Dumnezeu să-l scape cumva de discuţia în care singur a intrat.

*

De fapt creştinească este numai concepţia că „spiritualitatea" (cel puţin cea religioasă) nu derivă din sânge, căci altfel creştinismul n-ar mai putea fi universal. Chiar pentru foaia blăjană acesta e un motiv în plus să combată pe dl. Sextil Puşcariu (care, cică, ar pune religia în slujba rasei, uitând biata că altceva este a vedea binele ce rezultă pentru rasă dintr-o anumită religie şi altceva a deduce acea religie din rasă), dar nu un motiv destul de puternic să o facă să se decidă între cele două ipoteze ale sale, pentru prima: sânge de un fel şi spiritualitate de alt fel.

Dl. Sextil Puşcariu, dimpotrivă, exprimă cu toată decizia punctul de vedere creştin, lăsând cu mult în urmă, în privinţa justeţii creştine a cugetării, pe hamletienii serenissimi ai *Unirii.* D-sa s-a exprimat la fel şi în răspunsul ce l-a dat la o anchetă întreprinsă în anii trecuţi între intelectuali de canonicul Georgescu. La întrebarea cu anumit ascuţiş, a aceluia: „În ce direcţie credeţi că trebuie orientat sufletul românesc: spre romanitatea apuseană sau spre greco-slavismul oriental?", dl. Sextil Puşcariu răspundea: „Spre Dumnezeu, spre credinţa cea adevărată!" (citez din memorie). Frumoasă lecţie pentru un canonic care uitase de criteriul evanghelic al orientării religioase! Deci e fals şi deplasat aerul de mironosiţă cu care se smereşte „Unirea": „că credinţa e o convingere religioasă, asta pentru FOR n-are nici o importanţă!"

Dl. Sextil Puşcariu şi tot FOR-ul presupun motivul religios al păstrării Ortodoxiei, ca o temelie sigură şi indiscutabilă. Dar când omul învăţat mai găseşte şi alte motive pe lângă el pentru Ortodoxie în viaţa românească, e cu atât mai bine, cu condiţia ca aceste noi motive să nu vină în

contrazicere cu motivul principal, că Ortodoxia e bună prin sine la orice popor, ca adevărul revelat. Iar dl. Sextil Puşcariu e, în formularea acestor altor motive, cu totul creştin, spre deosebire de canonicii uniaţi care fac atât zgomot cu un motiv păgân („suntem rasă latină, deci ni se potriveşte catolicismul!"), în favoarea catolicismului.

*

Dar să stăruim puţin în analizarea realităţii ce ne-o indică viziunea justă, dar exprimată numai în contur general, a d-lui Sextil Puşcariu: adică asupra sintezei de latinitate şi Ortodoxie, ce o reprezintă neamul nostru.

Este un adevăr incontestabil că în neamul nostru se cuprinde multă latinitate. În sânge, în limbă, în fire, nu importă. În limbă e mai vizibilă. (În spiritualitate în nici un caz, nu cum crede *Unirea*, pentru că din spiritualitatea noastră face parte esenţială Ortodoxia, a cărei prezenţă nu poate fi pusă la îndoială). Avem în noi chiar atâta latinitate încât ne aflăm în pericol de a ne pierde orice originalitate etnică, lăsându-ne ispitiţi de acest fond de latinitate să împrumutăm fără încetare cuvinte şi forme de viaţă de la unul din marile popoare latine.

Acest fapt incontestabil l-a văzut dl. Sextil Puşcariu. Dacă a spus odată că latinitatea noastră constă în sânge, această formulă nu trebuie luată în sensul precis al cuvântului, căci în aceeaşi cuvântare de la Târgu Mureş, d-sa se îndoieşte dacă mai există rase pure în Europa şi declară că neamul nostru s-a format nu dintr-un sânge, ci în urma unor influenţe climatice şi culturale care au dezvoltat un mănunchi de însuşiri specifice („Dacă se poate discuta în ce măsură mai există rase pure în Europa bântuită de atâtea migraţii,

nimeni nu se îndoieşte că în anumite regiuni, sub anumite influenţe climatice şi culturale, anumite neamuri au dezvoltat un mănunchi de însuşiri, care în combinaţia lor dau un anumit caracter etnic").

Dl. Sextil Puşcariu a văzut în genere latinitatea noastră. Şi numai pentru a exprima mai pregnant, ca un fapt accentuat şi adânc, acest caracter al românismului, a spus că suntem prin sânge latini. D-sa a văzut caracterul latin al nostru, dar şi pericolul ce ne paşte de a ni se toci, tocmai din această pricină, reliefurile de popor cu o remarcabilă originalitate. Anticipaţiile triste ale acestui pericol le contemplăm de aproape un veac în aspectul jalnic şi caraghios ce-l prezentăm în multe privinţe ca popor ce trăieşte din imitaţii. În faţa acestei alunecări trebuie să punem un stăvilar. În locul izvoarelor străine trebuie să ne regăsim un izvor propriu. Şi în ce altceva l-am găsi din ce avem propriu în cadrul popoarelor latine, decât în Ortodoxie?

În zadar ne arată *Unirea* exemplul celorlalte popoare latine care, deşi au aceeaşi formă de creştinism, nu s-au confundat întreolaltă. Mai întâi noi avem ambiţia etnică de a înfăţişa în cadrul latinităţii o notă mai remarcabilă de originalitate, decât celelalte popoare latine, între care un nelatin foarte anevoie poate distinge deosebiri mai importante. Şi noi suntem privilegiaţi de istorie cu putinţa acestei originalităţi mai remarcabile, datorită Ortodoxiei noastre.

Iar în al doilea rând, soarta noastră, în cazul în care am adopta catolicismul, părăsind şi ultimul izvor de inspiraţie etnică originală, nu s-ar putea compara nici pe departe cu aceea a celorlalte popoare latine. Acelea sunt popoare ce s-au dezvoltat cultural sincronic, aflându-se totdeauna aproape la acelaşi nivel de cultură. Ele n-au avut lipsă să se imite, iar

catolicismul ca depozit cultural a fost creat prin contribuția activă a fiecăruia și fiecare recunoaște în el o parte născută din ființa proprie. Noi însă, ca unii ce suntem „rămași" în urmă – rămași într-un anumit înțeles, în acela că socotim numai cultura altora de adevărată cultură, iar pe a noastră o lepădăm – am adopta un catolicism dezvoltat până la epuizare numai de alții și deodată cu el, nemaiexistând frâna Ortodoxiei, cultura adiacentă și întreagă a unuia din popoarele latine.

Adevărul acesta ne e confirmat de ceea ce vedem că s-a întâmplat până acum, chiar fără să fi abandonat Ortodoxia: am devenit mai francezi decât spaniolii, de pildă.

S-ar putea obiecta: Bine, așa va fi până ce ne vom fi însușit toată cultura actuală a unui popor latin. Dar pe urmă vom păși și noi în rând cu ele, creând o cultură proprie pe baza celei împrumutate și dezvoltând catolicismul mai departe într-o mlădiță culturală românească. Speranța aceasta nu e decât o iluzie naivă. Mergând pe urmele unui popor latin - și nu pe o cale proprie - niciodată nu vom parveni să ne punem deplin la punct cu ce creează el, decât în cazul unei degenerări culturale a lui - și atunci de ce să asimilăm o cultură ce duce la degenerare? Până ce noi asimilăm ultimele noutăți, el produce altele. Și apoi unde ar fi elementul sufletesc propriu cu care amestecând cultura unui popor latin să dăm o sinteză specifică, o dată ce ne-am rupe de orice tradiție spirituală a noastră? De altfel, unde s-a mai pomenit un popor care să-și anuleze orice tradiție spirituală proprie, să-și desființeze temeliile proprii ale dezvoltării sale culturale? O viață culturală ce am începe-o cu totul din nou, fără temelii în trecut, e cu neputință. Dacă ar putea fi cugetată o asemenea cultură, ea s-ar întemeia propriu-zis pe

premisele din care s-a dezvoltat cultura poporului de la care s-a făcut împrumutul, pe trecutul lui, pe experienţele lui, în cazul nostru: pe trecutul şi pe experienţele poporului francez. Dar poţi asimila deplin trecutul altuia, îl poţi iubi cu transfigurarea creatoare de cultură cu care îţi iubeşti trecutul tău? Poate rodi o cultură ce a crescut din premise străine, în spiritul poporului care a făcut împrumutul? Chiar dacă prin absurd ar rodi, aceste roade ar fi aproape egale cu acelea care rodesc mai departe în spiritul poporului de la care s-a făcut împrumutul, întrucât o cultură împrumutată dacă se impune cu exclusivitate în sufletul împrumutător îl face pe acesta după chipul şi asemănarea sufletului care a rodit acea cultură. (În problema aceasta, a rostit adevăruri definitive dl. Nichifor Crainic în *„Puncte cardinale în haos"*).

Ortodoxia ni se înfăţişează, mai ales în urma experienţelor ultimului veac de aprigă imitaţie a Apusului, ca singurul factor susţinător şi creator de originalitate etnică în cadrul latinităţii.

Poporul român se bucură, datorită sintezei dintre latinitate şi Ortodoxie, de privilegiul unor însuşiri spirituale şi al unei culturi unice, de un deosebit farmec.

Aceasta se vede şi din faptul că tendinţele moderne de a subţia pecetea Ortodoxiei de pe latinitatea noastră, din limba noastră, din cultura noastră, ameninţă să alunge tot farmecul firii noastre. Ortodoxia reprezintă în firea noastră aburul mistic, senzaţia misterului. Dl. Lucian Blaga distinge (*Artă şi Valoare*, „Gândirea", ianuarie, 1939) în fiecare conştiinţă umană, două moduri de a exista: „existenţa eului gânditor în orizontul lumii date şi existenţa ca mister într-un orizont de mistere" (pag. 31). Cu cât un om e mai animalic, mai preocupat de conservarea sa şi de condiţiile materiale ale conser-

vării sale, predomină în el mai mult eul gânditor, raţional i s-ar putea zice şi analitic şi cu cât e mai „om", cu atât se simte mai mult existând ca un mister într-o mare de mister. („Omul există desigur şi în lumea dată şi pentru autoconservare ca animalele, dar acesta numai în măsura animalităţii sale; ca „om", el există însă în orizontul misterelor şi e înzestrat cu destinul ce se desprinde ca un corolar din acest mod, cu destinul de a încerca revelarea misterelor" - pag.33)

Fără a stărui să pecetluim cu epitetele d-lui Lucian Blaga cele două forme de existenţă, e neîndoielnic că ele coexistă în fiecare om şi anume în doză diferită. Dar dozajul acesta diferit se observă şi la popoare: unele se simt mai mult trăind în mister, altele mai mult în categoriile „pozitive" ale realităţii. În firea românească Ortodoxia reprezintă polul mistic al existenţei, în vreme ce latinitatea polul pozitivist, practic, raţionalist, al precizărilor tăioase şi reci.

Neamul nostru reprezintă existenţa de cel mai perfect echilibru bipolar, în vreme ce la toate celelalte neamuri echilibrul tensiunii e tulburat în favorul unuia sau altuia dintre aceşti doi poli. Numai „raţionalismul" românesc nu e raţionalism secular, siguranţă netulburată în paşii raţiunii, ci alternare de siguranţă în terenul de sub picioare şi de fulgerătoare vedere că păşim pe valuri. Şi numai „misticismul" românesc nu e val ce cotropeşte lumina minţii şi responsabilitatea conştiinţei, ci privire trează, dar sfielnică în faţa misterului. Armonia firii româneşti e un echilibru de fiecare clipă pe muchia tăioasă între prăpastia raţionalistă şi prăpastia misticistă.

Noi avem ironia tăioasă, produs al unui ascuţit spirit de observaţie şi de comportare „la rece" cu semenii noştri, dar avem şi doina străbătută de duioşia şi de taina meditati-

vă a presimţirilor nedefinite. Cruzimea ironiei însăşi nu durează decât o clipă fulgerătoare, făcând loc bunătăţii, regretului, milei. Amestecul de „rece" şi de înduioşare e o manifestare obişnuită şi specifică a sufletului românesc.

Ei îi corespunde acea sublimă împletire de seninătate şi înduioşare până la lacrimi, manifestată în toate momentele de intensă trăire sufletească, cum o întâlnim în „Mioriţa", dând ca efect pentru privitori o atmosferă de maximă sfâşiere şi un spectacol de statică transfigurare, de încordare în adânc. Oricare alt popor ar transforma motivul „Mioriţei" în prilej de agitaţie exterioară, de strigăte, de gemete de revoltă, de melodramă. Românul nu e dramatic în momentele culminante ale durerilor sufleteşti, el depăşeşte dramaticul în bărbătească reţinere şi în supraomeneasca voinţă şi bunătate de-a mângâia tot el pe cei din jurul său.

Dramaticul şi tragicul românesc e de altă natură decât dramaticul şi tragicul oricărui alt popor, fiind străbătut de elementul transfigurator al misterului, al credinţei înseninătoare la faţă. Eroii suferinţei româneşti n-au faţa încruntată a eroilor din „Niebelungenlied", dar nici înseninarea superficială, ci o împletire de seriozitate din adânc şi de împăcare din adânc.

Se vădeşte aici o mare capacitate de suferinţă care poate provine şi din obişnuinţa istorică, dar cu siguranţă şi din pătrunderea creştinismului adevărat până în adâncurile firii româneşti. Românul acceptă mormântul convertindu-şi durerea într-o sărbătorească şi statică transfigurare, în care e copleşitor de prezentă viziunea mistică a continuării vieţii pe un plan superior.

Românul e spiritul cel mai analitic, mai iscoditor al detaliilor, dar în aceeaşi vreme sintezele lui sunt de o artă

superioară. Ajunge să privim portul românesc, sinteză de culori de-o superioritate absolută față de toate porturile. Ce neîmpăcate sunt sintezele apusului! Aceasta se vede şi din veşmintele bisericeşti. Preoții romano-catolici nu mângâie ochiul cu îmbrăcămintea lor, ba sunt de multe ori de-a dreptul caraghioşi. Întâlnim de pildă: un alb lumesc şi copilăresc îmbrăcând oameni mari şi graşi, sau un roşu, sau un violet țipător. Odăjdiile ortodoxe sunt numai mângâiere, alinare, supralumească sugestie.

Împletirea aceasta de pozitivism şi de misticism o întâlnim şi în graiul nostru. Noi avem de pildă pentru marea realitate a timpului nu numai termenul geometric şi fizic, de măsurare a lungimii şi a temperaturii, „timp", cum e cazul la toate popoarele latine. Noi avem şi cuvântul „vreme", de trăire sufletească a timpului. Cuvintele „vreme", „vremelnicie" n-au marginile înțelesului retezate în mod precis şi pozitivist, ci plutesc într-un abur, într-o atmosferă de înțelesuri, de sugestii producătoare de trăiri totale ale ființei noastre, nu numai de sensuri mintale. Aceste cuvinte sunt ferestrele firii noastre spre orizontul de mistere. Prin ele respirăm curatul aer „de afară", de dincolo de închisoarea pozitivistă.

În această legătură ni se impune constatarea că termenii religioşi ai catolicismului, termeni folosiți de toate celelalte popoare latine, sunt lipsiți în general de polenul misterului. Prin aceasta nu voim să zicem că numai termenii slavoni din limba românească au virtutea sugerării realităților tainice. Termenii latini vechi din vocabularul nostru românesc încă au această putere. Nu numai cuvântul slavon „veşnicie" exprimă mai bine realitatea vieții viitoare, decât termenul rece, fizic şi impersonal „eternitate" (exemplele se pot înmulți) dar şi cuvântul latin „Fecioară" are un înțeles cu mult mai

învăluit de vrajă înalt sufletească, decât termenul catolic, comun celorlalte popoare latine, de „virgină", termen care are un înţeles de precizări fiziologice, fiind aproape jignitor pentru simţirea noastră religioasă.

Explicaţia nu poate fi decât aceea că Ortodoxia şi-a coborât în cuvintele religioase româneşti (indiferent slavone sau latine) vraja ei mistică, pe câtă vreme catolicismul n-a avut această putere faţă de vocabularul latinităţii, rămas, chiar când e religios, secular. Poate să fi secătuit şi filosofia scolastică raţionalistă termenii religioşi catolici de vraja lor mistică, dar şi filosofia aceasta e tot un produs al catolicismului latin. (Interesant e că cugetarea germană, pornită din alt spirit decât cel catolic latin, n-a secătuit termenii religioşi germani de puterea lor de-a sugera tainicul, deşi tainicul protestant german e de altă categorie decât cel ortodox).

Nu vom stărui aici asupra acestui caracter laic, secular, al catolicismului însuşi. Îl vom indica numai în două din dogmele lui: *a*) în cea despre har şi *b*) în cea despre papa.

Câtă vreme în Ortodoxie harul este lucrare a fiinţei dumnezeieşti, activând în om şi legându-l deci pe aceasta cu Dumnezeu, în catolicism harul e conceput ca o realitate creată. Deci chiar omul ce trăieşte în har e dezlegat de Dumnezeu, neîmpreunat cu El. Dumnezeu rămâne cu totul inabordabil, inaccesibil omului. Arianii din veacul IV reprezentau aceeaşi mentalitate. Fiindcă socoteau că e nedemn de Dumnezeu să se coboare între oameni, să se facă om şi să se împreune cu ei, spuneau că Dumnezeu a creat o făptură intermediară, mai onorabilă ca oamenii, dar totuşi mai aproape de ei, cu care poate păstra şi Dumnezeu relaţii de intimitate, dar care poate să se coboare şi între oameni. Acesta este Cuvântul care S-a întrupat şi ne-a mântuit.

Exact ideea aceasta o înfăţişează catolicismul atât în doctrina despre har cât şi în cea despre papa. Mai bine zis aceste două stau într-o strânsă legătură. Dacă nu-L avem pe Iisus Hristos în trăirea harică, nu-L putem avea în nici un fel. Numai o singură persoană stă în legătură cu El: e papa. Toţi ceilalţi oameni sunt avizaţi la legătura cu papa, pentru a se bucura prin intermediul lui, prin intermediul unei făpturi asemenea celei inventate de ariani, de mântuirea în Iisus Hristos.

Caracteristica fundamentală a creştinismului, care constă în surparea zidului despărţitor între Dumnezeu şi oameni, în împreunarea tainică a celor contrarii, a lui Dumnezeu şi a omenirii, idee pentru care a dus Sfântul Atanasie o luptă titanică împotriva lui Arie, e înlăturată în catolicism într-o nouă formă. Sobornicitatea creştină, însăşi Biserica, trupul tainic al lui Hristos, e desfăcută din îmbrăţişarea iubirii atotprezente a lui Iisus Hristos şi aruncată într-un spaţiu ontologic cu totul secular, transformată într-o societate pur laică.

Pe Iisus Hristos nu-L mai are fiecare creştin în tot locul, ca pe Unul ce învăluie în mister fiecare punct al spaţiului. Iisus are o comunitate numai cu un anumit punct al spaţiului şi numai cu o persoană, cu papa în Vatican. Creştinul nu mai are la ce căuta spre cerul prezent oriunde: el trebuie să caute numai spre un punct anumit în direcţie orizontală. Pentru dobândirea şi menţinerea mântuirii realizată de Iisus Hristos se impune o precisă orientare geografică, exterioară. Încercarea sesizării tainice a vreunei realităţi imediate n-are nici un rost şi nici o valoare. Tot ce contează e dependenţa juridică de o persoană omenească. Misticul e transformat în juridic, viaţa în Biserică devine o preocupare de bună şi uniformă orânduială juridică. Cuvintele religioase nu mai exprimă de aceea nici ele misterul unor experienţe religioase

directe, ci devin termeni juridici şi raţionalişti, de precizări pozitiviste, pământeşti.

Fără a urmări mai departe dezvăluirea caracterului pozitivist al catolicismului îmbibat în lumea latină occidentală, în comparaţie cu Ortodoxia pătrunsă în adâncurile firii româneşti, este sigur şi din ceea ce am arătat că o prea exclusă răzimare a noastră pe împrumuturi de la popoarele latine şi o lăsare în uitare a factorului ce ne deosebeşte în cadrul latinităţii, ar fi pentru noi un mare pericol.

Latinitatea este prin sine spirit pozitivist ca şi catolicismul de altfel. Nouă, acest caracter ne apare şi mai accentuat, datorită faptului că noi, întărindu-ne latinitatea prin împrumut, ceea ce împrumutăm nu are pentru noi şi un conţinut sufletesc, ci numai unul pozitivist. Noi, fără Ortodoxie, am prezenta latinitatea cea mai goală de suflet.

Dar tema aceasta prea e vastă şi bogată în sugestii pentru a putea fi tratată suficient de mulţumitor în cadrul unui restrâns articol. Ea ar merita o atenţie deosebit de stăruitoare. S-ar cuveni privită şi din latura cealaltă; la nici un popor ortodox, forma aceasta de creştinism nu dă o sinteză atât de interesantă şi de fermecătoare ca la cel român, datorită latinităţii lui. Şi la puţine alte popoare ortodoxe, formează Ortodoxia în atât de mare măsură un element absolut necesar pentru diferenţierea lui, pentru salvarea originalităţii lui, ca la cel român. Încât trebuie să socotim ca o deosebită binecuvântare faptul că întrunim cele mai alese condiţii pentru a crea o cultură de o originalitate bine reliefată.

Ianuarie, 1939

NAŢIONALISMUL SUB ASPECT MORAL

În plină vară (1937) s-a încins în publicistica românească o discuţie despre raportul între Ortodoxie şi naţionalism, extrem de interesantă prin faptul că problema a fost atacată dintr-o latură cu totul nouă.

La discuţie au luat parte domnii Nae Ionescu, Radu Dragnea şi Dragoş Protopopescu.

Vom face un rezumat al punctelor de vedere susţinute de cei trei preopinenţi, adăugând la urmă o serie de observaţii ce ni se par necesare pentru cât mai deplina lămurire a adevărului.

Domnul Radu Dragnea afirmă, având şi asentimentul d-lui Dragoş Protopopescu, că „a fi naţionalist este o grea cădere în păcat, din care nădăjduim a ne mântui în Ortodoxie". Domnia sa recunoaşte că „a aparţine unei naţiuni e un fapt firesc, de la care nu te poţi sustrage ca nici de la naştere sau de a avea părinţi", dar naţionalismul „nu s-a născut o dată cu naţiunea, ci este un adaos, ca păcatul la făptură, care astfel a sfărâmat ecumenicitatea creştină".

Cu alte cuvinte, existenţa naţiunii, ca un grup omenesc deosebit de altele, este un fapt natural şi în aceasta nu e nimic păcătos, aşa cum existenţa indivizilor, ca fiinţe aparte şi caracteristice, nu poate fi socotită ca un păcat. Păcatul se adaugă din momentul în care un grup zis naţiune începe să cugete la faptul că e deosebit de celelalte grupuri şi să se lase determinat în acţiunile sale de această conştiinţă a dis-

tincţiei sale, ţinând la ea şi luptând pentru menţinerea ei ca atare. Am avea aici un fel de egoism al grupului. Membrii lui au căzut în păcat fiindcă nu mai cuprind în preocupările lor omenirea întreagă, sau chiar dacă o cuprind, ei nu mai pot detaşa aceste preocupări de obsesia că aparţin unui grup deosebit în mijlocul omenirii. Ortodoxia ne face să gândim şi să lucrăm pentru întreaga omenire, ecumenic, nepreocupaţi de conştiinţa că facem parte dintr-un neam. Orice operă, în care autorul nu se gândeşte să arate prin ea specificul naţional şi să promoveze naţiunea sa, e ecumenică, chiar dacă nu în sens ortodox şi deci mântuitor, căci există şi alte planuri de ecumenicitate. Sunt ecumenice poeziile lui Arghezi şi „Cenzura transcendentă" a lui Lucian Blaga, pentru că nu se află în ele nici o preocupare de naţiunea proprie din partea autorilor.

Naţiunea pur şi simplu existentă, fără adaosul naţionalismului, ar fi ca individul existent ca fapt natural, fără ca aceasta să formeze pentru el un obiect de reflexie cu urmări serioase în comportarea sa. Câtă vreme diviziunea existentă numai ca un fapt natural, nu e păcat; dar din moment ce facem caz de ea păcătuim, mărind-o. De vina acestui păcat care e, mi se pare după însuşi dl. Radu Dragnea, ceva inevitabil astăzi, ne mântuie Ortodoxia. Măcar prin ea să îmbrăţişăm ecumenic, cu depăşirea hotarelor confesionale şi politice, pe toţi oamenii, indiferent de naţionalitate şi de religie, în aceeaşi dragoste şi în acelaşi interes. Ortodoxia n-ar putea fi aşadar în nici un caz favorabilă naţionalismului. (*Buna-Vestire*, Nr. 77 şi 147, 1937).

Cred că aşa trebuie să se înţeleagă teza d-lui R. Dragnea.

Domnul Nae Ionescu, răspunzând d-lui Dragnea, a susţinut o părere mult deosebită. Domnia sa reproşează d-lui Radu Dragnea convingerea că ne putem mântui încă „aici,

pe pământ, în istorie". Acest lucru este imposibil, precum este imposibil să depăşim încă aici în veac hotarele confesionale şi politice. Aceste hotare nu pot fi depăşite pentru că nu se poate „anula realitatea formelor de viaţă aşa cum le-a lăsat Dumnezeu" şi „pentru că istoria tot de Dumnezeu e făcută". E drept că naţionalismul nu e tocmai una din aceste forme de viaţă lăsate de Dumnezeu. Atributul acesta se poate da numai naţiunii, dar naţionalismul este consecinţa firească a naţiunii. „Dacă, deci, apartenenţa la o naţiune e un fapt firesc, naţionalismul trebuie să fie şi el o atitudine firească şi nicidecum o cădere în păcat".

(În paranteză dl. Nae Ionescu mai face observaţia: „că naţiunea ca realitate istorică, e o consecinţă a păcatului originar, prin care s-a început istoria, prin care noi am căzut în istorie, asta e altă chestiune"). Iar naţionalismul nu angajează numai un sector al activităţii noastre faţă de care să fie posibilă opoziţia vreunui alt sector, bunăoară a celui ortodox, ci „acoperă tot aşa de bine sectorul spiritual sau economic, sau politic, sau cultural-estetic". Ne revendică total întrucât „naţiunea ne defineşte pe fiecare din noi, locul, cadrul şi principiul întregii noastre acţiuni şi existenţe în veac".

Ortodoxia, în special, nu poate fi nici ea liberă de pecetea naţională, ca un sector de viaţă nedeterminat de naţiune şi deci indiferent sau defavorabil naţionalismului, întrucât în istorie nu avem cuvântul lui Dumnezeu în forma absolută, ci trăit de oameni. Nimeni nu poate ieşi din determinantele istorice, pentru a trăi cuvântul lui Dumnezeu cum e în sine, ci la fiecare se influenţează această trăire şi se colorează prin însuşirile produse de naţiune. „Cu alte cuvinte, nu există în chip normal în istorie feluri individuale, ci numai feluri naţionale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu". Urmarea este că Biserica se aco-

peră cu neamul, cuprinde pe toţi membrii unui popor şi se întinde până acolo până unde se întinde un popor. „De aceea comunitatea de iubire a Bisericii se acoperă structural şi spaţial cu comunitatea de destin a naţiei". (*Predania*, Nr. 8-9, 1937).

În discuţie a intervenit şi dl. Dragoş Protopopescu apărând împotriva d-lui Nae Ionescu teza d-lui Radu Dragnea, dar într-o astfel de formă şi cu astfel de argumente, încât a făcut-o extrem de vulnerabilă şi ne mirăm cum dl. Radu Dragnea, revenind în discuţie cu câteva lămuriri, se declară întru totul de acord cu ceea ce a susţinut dl. Dragoş Protopopescu. Acesta, exprimând un gând nemărturisit atât de brutal de dl. Radu Dragnea, susţine că naţionalul (deci nu numai naţionalismul) e pură biologie. Spiritualul (şi deci şi ortodoxul) este atunci cu totul altceva decât naţionalul. Ultimul, ca biologie, este închis în „hotare confesionale şi politice", „dar spiritualul e prin definiţie ecumenic, depăşitor de hotare şi naţiuni, dincolo de naţiune". „Naţionalismul e profund biologic... Nu e nici o acoperire structurală şi spaţială între naţionalism şi spiritualitate. Cu atât mai puţin între naţionalism şi Ortodoxie". Naţionalismul fiind „o aprigă iniţiativă a omului întru apărarea grupului său etnic", trebuie să meargă „până la ură şi vărsare de sânge". „El e luptă pe viaţă şi pe moarte între speţe".

D-lui Nae Ionescu, care susţine că naţia, deşi păcat, e de la Dumnezeu, ca şi consecinţa ei firească, naţionalismul, şi prin urmare nu trebuie să tindem a le depăşi, dl. Dragoş Protopopescu îi răspunde că admiţând concluzia aceasta „devin indiferente din punct de vedere moral şi a ucide şi a provoca avort şi a trişa, fiindcă şi acestea sunt de la Dumnezeu" şi păcate ca şi acelea. Chiar dacă sunt de la Dumnezeu, răspunde dl. Dragoş Protopopescu, trebuie să le

evităm, pentru că Dumnezeu, „punându-le în calea omului le pune nu mai puţin ca păcate, adică interzicându-ni-le", ca un fel de „gesturi ascunse ale Lui, pentru a încerca sau ispiti pe om". E limpede prin urmare că naţiunea şi naţionalismul şi biologia sunt, după părerea d-lui Dragoş Protopopescu, lucruri tot aşa de păcătoase ca şi a ucide, a provoca avort, a trişa şi a fura. Ca şi de păcatele enumerate la sfârşit, tot aşa şi de cele dintâi ne absolvă numai spiritualul (pentru dl. Dragoş Protopopescu e indiferent că acest spiritual e ortodox sau nietzscheian sau francmason).

D-sa insistă asupra ideii că naţionalismul ca biologie trebuie socotit printre cele mai grele păcate. „Naţionalismul nu e numai tragerea consecinţelor îngăduite, dar şi neîngăduite din faptul firesc al apartenenţei la o naţiune. Mai mult: pretind că naţionalismul începe cu această mică neîngăduinţă... După cum membrii unei familii pot cădea în păcat (în mod firesc, dar nu mai puţin neîngăduit!) duşmănindu-se şi omorându-se între ei, aşa şi naţiunile pot (ba pretind că au chiar obligaţia, şi de aici începe naţionalismul!) de a extermina pe celelalte din raza dreptului lor la viaţă, cu toate că lucrul e de neîngăduit între membrii aceleiaşi familii mari a lui Dumnezeu". Observaţiei d-lui Nae Ionescu că nu ne putem sustrage naţiei, îi răspunde iarăşi dl. Protopopescu: „Bine, dar tot aşa nu te-ai putea sustrage nici beţiei!" Şi încheie gândul acesta declarând naţionalismul „o beţie de la Dumnezeu lăsată". (*Buna-Vestire* din 30 Iulie - 1 August 1937).

Cea mai mare greşeală în punctul de vedere al d-lui Dragoş Protopopescu rezidă din identificarea biologicului natural şi necesar cu biologicul – dacă-i mai putem spune şi acestuia biologic! - ca abuz.

Să lăsăm deocamdată în paranteză chestiunea dacă naţiunea şi naţionalismul sunt sau nu urmări ale păcatului originar, ca o chestiune de metafizică a credinţei. Sa scrutăm numai realitatea empirică. Apartenenţa la naţiune prin naştere ni se prezintă ca un păcat asemănător beţiei sau pruncuciderii? A spune aşa ceva înseamnă a părăsi terenul experienţei concrete şi a te avânta în afirmaţii complet opuse realităţii şi deci arbitrare şi gratuite. Înseamnă a nu mai ţine seama de nici un criteriu în categorisirea faptelor din punct de vedere etic, căzând în cel mai complet haos şi indiferentism moral.

Prin ce faptă din decursul vieţii mele, o primă condiţie ca ea să fie evitabilă, m-am făcut eu vinovat născându-mă ca membru al unei naţiuni? Naşterea în sânul unei naţiuni nu e în nici un caz o continuare personală de-a păcătui, o cădere actuală în păcat, precum este pruncuciderea sau avortul sau eventual naţionalismul.

Dar naţionalismul este el un păcat asemenea beţiei sau pruncuciderii? Ce e naţionalismul? Să-i dăm deocamdată o definiţie foarte generală, dar şi deplin cuprinzătoare. El este conştiinţa că aparţii cutărui grup etnic, iubirea respectivului grup şi activarea acestei iubiri în slujba binelui lui. Rădăcina acestei iubiri şi a acestei slujiri e foarte plauzibil să fie de ordin instinctual. E voinţa ta de-a trăi nu numai ca individ incolor, dezbrăcat de toate atributele ce le ai prin naştere şi educaţie, ci aşa cum eşti în concret, cu toate determinantele tale istorice şi geografice, şi întrucât simţi că aşa cum eşti nu poţi trăi decât menţinându-se grupul căruia îi aparţii, luptând pentru tine, lupţi pentru menţinerea în existenţă a întregului grup.

Dar fie că privim această rădăcină instinctuală a naționalismului, fie că privim la floarea lui morală – slujirea neamului cu iubire – el e foarte departe de beție sau de pruncucidere.

Să-l privim ca instinct și deci să-l considerăm biologie. Ca atare e voință de a trăi și activarea acestei voințe. Iar voința de a trăi și luarea măsurilor indispensabile pentru acest scop, e necesară, adică nimeni nu se poate sustrage, dacă nu caută moartea. Hrana de pildă, ca activare a voinței de a trăi, e ceva inevitabil. Căsătoria, ca activare a voinței de a trăi a speciei, la fel. A le evita nu înseamnă numai a muri tu personal, ci a te ridica împotriva unor rânduieli fundamentale, puse de Dumnezeu ca legi după care se desfășoară viața; înseamnă a socoti tu, cu mintea ta, că aceste orânduiri fundamentale, prin care Dumnezeu condiționează viața, nu sunt la înălțimea cerințelor tale, că Dumnezeu cu opera Lui nu S-a putut ridica la ceea ce gândești tu. Și înseamnă a sabota viața de Dumnezeu lăsată, lucrând direct împotriva Lui, fie din răzvrătire față de El, fie din credința greșită că viața nu există din voia lui Dumnezeu, ci datorită cine știe cărei cauze păcătoase, cum cred budiștii. A refuza hrana pentru că o socotești în mod principial un păcat, prin urmare a te lăsa să mori de foame, aceasta e în concepția creștină, un păcat. Precum a nu te căsători, nu pentru idealuri deosebite, ci din dispreț față de căsătorie și a propovădui aceste idei, e iarăși un păcat, cum a arătat Biserica prin condamnarea ereticilor care propagau astfel de idei.[1]

---

1 Vezi canoanele Sinodului din Gangra, contra ereticilor Eustațieni. Citez ca pildă canonul 9: „Dacă cineva se dedică fecioriei și înfrânării, nu pentru bunătatea și sfințenia fecioriei, ci pentru că scârbindu-se se îndepărtează de căsătorie, să fie anatema"; Can.15 „Dacă cineva și-ar părăsi copiii săi și nu i-ar crește și nu i-ar îndrepta, cât atârnă de el, spre cuvenita cinstire de Dumnezeu, ci sub pretextul ascezei i-ar neglija, să fie anatema". Vezi și can.51 apost.

E un păcat să fii potrivnic vieţii, ba e un păcat chiar indiferenţa faţă de această datorie. Creştinismul, spre deosebire de religiile hinduse, este religia vieţii. Toată acţiunea dumnezeiască de mântuire a omului are scopul să-l scape de moarte. *Dumnezeu nu voieşte moartea păcătosului, ci să se întoarcă şi să fie viu.* Moartea a venit în lume ca pedeapsă şi deci e o stare anormală. Viaţa e o valoare supremă în concepţia Sfintei Scripturi. Nu o viaţă înţeleasă platonic, ca o nemurire a spiritului pur, în lumea ideilor eterne, plutind detaşat şi pe deasupra lumii corporale. Corporalitatea e pentru creştinism manifestarea necesară a puterii de viaţă a eului. Ceea ce nu se poate exterioriza, ceea ce e neputincios faţă de lumea externă, e slab, e nedeplin ca putere de viaţă. Cine abdică faţă de mişcarea şi frământarea materiei, retrăgându-se în planul suprastelor al cine ştie cărei spiritualităţi iluzorii, o face din neputinţă. Dumnezeu şi eurile omeneşti, făcute după asemănarea Sa, nu pot renunţa la stăpânirea materiei, la modelarea ei în formele voite de spirit, căci altfel ar trebui să admitem o dualitate eternă de forţe. Creştinismul propovăduieşte învierea cu trupul. Abia atunci va fi învinsă moartea. Câtă vreme trupul cade încă victimă pieirii, moartea este încă stăpână asupra vieţii. Numai atunci când nu va mai fi pândită viaţa fiecărui om şi a fiecărei existenţe de stricăciune, *când se va îmbrăca stricăciosul acesta (*de trup*) întru nestricăciune şi muritorul acesta întru nemurire va fi cuvântul ce este scris: „Înghiţitu-s-a moartea întru biruinţă”* (I Corinteni 15, 54).

Cineva obiecta aici că Sf. Vasile cel Mare consideră păcat şi omorul din neştire, fără voie. Dar lăsând la o parte faptul că în general Sfinţii Părinţi şi doctrina creştină nu socotesc păcate relele comise fără voie, obiecţia se referă la altceva: relele din întâmplare, nu la actele sistematic necesare, inevitabile pentru susţinerea vieţii, săvârşite însă cu voie.

S-ar putea obiecta că creştinismul vorbeşte de o viaţă eternă, care va urma după forma actuală, istorică, de existenţă, de o viaţă pentru care trebuie să ne pregătim nu afirmând-o pe cea pământească, ci, dimpotrivă, jertfind-o.

Obiecţia e justă numai în parte. Viaţa eternă, fiind pe de o parte în trup, iar pe de alta nefiind decât o restabilire a vieţii pe care ar fi avut-o omul şi acum dacă n-ar fi intervenit păcatul şi moartea, nu poate fi cu totul tot deosebită de cea pe care o avem acum. În orice caz scopul lui Dumnezeu în legătură cu omul culminând în restabilirea acestuia în viaţa deplină, instinctul fundamental al omului prin care îşi afirmă viaţa se dovedeşte nu ca un instinct păcătos, ci ca unul care corespunde deplin voinţei lui Dumnezeu, slujind planul dumnezeiesc. Lucrul cel mai mare pe care îl vrea Dumnezeu, pe acela îl vrea şi omul, deşi de multe ori prin mijloace greşite.

Dacă i se cere creştinului să-şi jertfească viaţa actuală şi creştinul o face bucuros, nu i se cere cu perspectiva de a şi-o pierde definitiv şi nici creştinul nu şi-ar da-o atunci aşa de fericit, ci pentru a ajunge mai repede la deplinătatea vieţii. Jertfirea vieţii actuale se cere numai în împrejurările în care, nejertfindu-şi-o, omul ar pierde-o pe cea viitoare, sau, jertfindu-şi-o, dobândeşte mai curând pe cea viitoare, adică în împrejurările în care e necesar sacrificiul suprem pentru credinţa în Iisus Hristos. Lăsând la o parte faptul că jertfirea aceasta nu face nici ea, în definitiv, excepţie de la instinctul afirmării vieţii, în împrejurările normale, când nu se cere în interesul credinţei, renunţarea la viaţă, aşa tam-nesam, e considerată la Dumnezeu păcat, iar la oameni nebunie sau laşitate.

Cu atât mai puţin reproşabil este acest instinct manifestat în favorul unui grup de indivizi, în favorul naţiunii. El capătă valoarea unui act altruist, a unui act moral. Uneori se obiectează: afirmarea vieţii unui grup naţional propriu, e în orice caz un păcat întrucât ea înseamnă negarea vieţii altor grupuri naţionale sau cel puţin nepăsarea faţă de soarta lor. Am putea răspunde uşor rămânând la cazul individului: dacă această obiecţie ar fi justă, ar însemna că afirmarea vieţii individuale este un păcat, întrucât ea ar implica negarea altor vieţi individuale sau cel puţin nepăsarea faţă de ele. Acelaşi lucru se poate spune şi despre grija părintelui pentru copii săi. Numai amintind aceste exemple se vede cât de greşită este obiecţia.

Afirmarea vieţii propriului neam nu înseamnă *eo ipso* negarea altor neamuri, ba nici chiar dezinteresarea de soarta lor. Viaţa omenească se mişcă în cicluri care se cuprind unul în altul, plecând de la cel mai mic, cel individual, şi sfârşind cu cel mai larg, care cuprinde omenirea întreagă. Precum grija de viaţa proprie individuală nu te împiedică şi nu-ţi răpeşte ocaziile de a te îngriji şi de viaţa familiei, iar aceste două griji îţi lasă destulă posibilitate să slujeşti şi neamului, la fel aceste trei cicluri de viaţă nu-ţi vor absorbi aşa de total preocupările şi puterile încât să nu poţi fi de folos şi umanităţii. Nici unul din aceste cercuri nu te poate angaja exclusiv. Aceasta ar fi într-adevăr ceva şi păcătos şi nenatural. Între aceste cercuri nu există o relaţie de exclusivitate, ci de întregire.

Afirmarea vieţii proprii nu implică necesar ura faţă de alte persoane. E drept că de multe ori aşa se manifestă. Dar acesta e adaosul păcatului la ceea ce-i este vieţii esenţial în veci, prin urmare şi înainte de păcat şi în viaţa viitoare. Silinţa noastră e vrednică de laudă când împuţinăm buruiana

păcatului din jurul rădăcinii vieții, nu când smulgem dintr-o râvnă rău înțeleasă însăși rădăcina.

Atitudinea pozitivă față de familia proprie, iarăși nu implică în noțiunea ei atitudinea negativă față de alte familii. Munca devotată în slujba neamului nu înseamnă nici ea numaidecât ura împotriva altor neamuri și lupta împotriva lor.

Poți să vrei, cu toată dragostea pentru neamul propriu, fericirea și libera dezvoltare și a celorlalte neamuri, ba chiar să le dai din prisosul tău, pentru că afirmând spiritualitățile tuturor, afirmi toate formele în care se arată mărirea și înțelepciunea lui Dumnezeu cel neepuizat în puterea sa de creație și de invenție. A fi orb și nesimțitor pentru frumusețile deosebite ce le reprezintă neamurile ca grupuri distincte și a lucra pentru ștergerea acestor varietăți de frumusețe sau chiar a asista nepăsător la o astfel de întreprindere, înseamnă a nu vedea, a nu lăuda, ci a deprecia opera lui Dumnezeu.

Ar mai rămâne însă un rest de obiecție: Naționalismul e totuși un păcat pentru că el te face să nu iubești pe toată lumea la fel. Oricât de nobil ar fi naționalismul, el înseamnă totuși o iubire mai mare a neamului propriu.

Noi întrebăm: Și apoi dacă iubești pe toată lumea la fel? Ce urmări practice poate să aibă această iubire egală a întregii lumi? Să slujești tuturor egal de mult? Dar pentru aceasta ar trebui să te preumbli continuu pe tot globul pământesc ca să-i slujești fiecăruia, continuu grăbit că nu vei ajunge la toți. Ai putea realiza ceva serios măcar într-un singur loc sau pentru o singură persoană? Viața întreagă ar fi o dezordine de neînchipuit. Omul este o ființă cu puteri limitate, oricât de infinită i-ar fi dragostea de oameni. E adevărat că sufletul creștin e chinuit când vede și știe nemărginirea oceanului de suferințe și neajunsuri omenești și, în raport cu el, micimea puterilor sale de

ajutorare, dar, neputând ieşi din această orânduire a lucrurilor mai presus de voia sa, va da cât are în cercul social limitat în care este aşezat, rămânând ca Dumnezeu să ajute prin alţii sau direct în marea întindere a suferinţelor pământeşti, aşezată dincolo de raza cercului său de viaţă. Dumnezeu l-a lăsat, se vede, pe om ca mai ales în strădaniile sale spre bine să-şi vadă micimea sa şi mărimea lui Dumnezeu.

Aşa încât efectele practice ale dragostei omului, oricât ar fi ea de mare, manifestările ei în faptă – cuvânt, ajutor material – nu pot fi decât extrem de reduse. Să se ducă atunci fiecare ins la alt neam cu mica lui putere de ajutor şi să fie de folos acolo, ca să scape de păcatul naţionalismului? Haosul n-ar fi mai mic ca în cazul alergării dintr-un loc în altul, făcând abstracţie de sforţările inutile pe care ar trebui să le facă fiecare până să se aclimatizeze în noul loc.

Este evident că o rânduială superioară aşează pe fiecare om, cu micile lui servicii ce le poate aduce, în cadrul unor cicluri restrânse în care are să-şi actualizeze toată dragostea de care e capabil faţă de oameni.

Iubind în duh toată omenirea la fel, practic el este silit de orânduirea superioară a lucrurilor să-şi activeze dragostea faţă de cei apropiaţi. În persoana lor iubeşti omenirea şi pe Dumnezeu. Cine nu iubeşte pe apropiaţi, pe cei care-i vede, din motiv că acesta-i lucru egoist şi spune că tânjeşte după cei de departe ca să-i iubească, acela nu are nici o iubire. Cine are iubire, iubeşte pe cei din jurul său uitând de grija iubirii universale. Ciclurile acestea organice în care-i aşezat omul sunt orânduirile dumnezeieşti care fac posibilă menţinerea vieţii[1]. Dar despre ele puţin mai încolo.

---

[1] N-aş vrea ca aceste gânduri să dea loc la o interpretare laxă a datoriei ce ne-o impune creştinismul de-a iubi pe toţi oamenii. Şi aceasta se va putea

E drept că uneori se ivesc împrejurări când, cu toată voința de a nu-ți interpreta naționalismul ca pornire împotriva neamurilor străine, ajungi împreună cu neamul tău în conflicte cu alte neamuri şi chiar la război. Dar atât timp cât eşti în funcția pură de legitimă apărare a neamului tău împotriva unor neamuri acaparatoare, nu putem spune că păcătuieşti. Sfânta Scriptură îți cere, e adevărat, ca celuia ce te loveşte pe o parte a obrazului să-i oferi şi cealaltă parte, iar celui ce-ți ia haina să-i dai şi cămaşa. Dar tot Sfânta Scriptură ne spune că statul poartă sabie şi o poartă în calitate de *slujitor al lui Dumnezeu spre mânie celui ce face rău*, pentru menținerea rânduielii pământeşti prin forță atâta vreme cât,

---

numai dacă nu se va căuta să se aplice teoria de mai sus cu exclusivitate în toate momentele. Ea ține cont numai de faptul general şi de situația normală că oamenii se află de regulă între cei de neamul lor. Când însă, în mod excepțional, unii oameni se află între cei de neam străin pentru un timp mai lung sau mai scurt, ei au datorii practice de iubire şi față de aceia.

Nu trebuie uitat totuşi nici în aceste cazuri că „apropierea" nu se constituie numai prin elementul spațial. Trăieşti într-un oraş, între oameni necunoscuți, dar inima şi gândul ți-e întreg la familia din cine ştie ce depărtare. Apropierea se constituie şi din identitatea de limbă, de amintiri, de simțiri, de reciprocă „înțelegere". E o categorie ontologică aparte, constând din multe elemente.

Eşti departe spațial de familie şi totuşi simpatizezi cu ea, simți durerile şi bucuriile ei fără comunicare prin simțurile obişnuite. Am vorbit de ciclurile organice ale vieții, numind familia un astfel de ciclu şi neamul altul. În acestea trăieşti, acestea îți sunt cele mai apropiate: organic, ontologic apropiate. Apropierea în spațiu sau în văzul ochilor, este numai unul din elementele acestei apropieri organice. Poți să treci printre oamenii unui oraş în fiecare zi, dar nu eşti apropiat de ei, nu le simți durerile lor, însă simți durerile celor de care te-ai despărțit spațial pentru câtva timp. Nu zic că apropierea spațială nu te obligă să-i ajuți pe cei pe care îi vezi în cazul când le vezi durerea. Dar nici tu nu le-o vezi (căci nu comunici cu ei prin toate simțurile sufleteşti) şi nici ei nu ți-o arată decât în cazuri de creştere covârşitoare şi de izbucnire puternică a ei. Şi-i ajuți în acele momente. Să-mi spună cineva că e creştin necomportându-se astfel în cazurile acelea! Dar încolo, în curgerea obişnuită a vieții, tu treci pe strada oraşului, absorbit de gândul ce mai poți face pentru ajutorarea alor tăi pe care i-ai lăsat necăjiți în cine ştie ce colț de lume, pe care-i „vezi" prin toate fibrele ființei tale, în modul cel mai concret.

nefiind toţi oameni fără păcat, nu se poate ţine rânduiala de bună voie. Conflicte şi războaie au fost şi când nu era atât de clară conştiinţa naţională. Astăzi statele sunt aproape toate şi aproape deplin naţionale. O naţiune poartă război împotriva alteia întrucât e organizată ca stat. Iar membrul naţiunii e îndatorat de voia lui Dumnezeu ca atunci când e ostaş al statului să lupte, oricât aceeaşi voie a lui Dumnezeu îi cere o atitudine exact contrară când e simplu particular.

Dar putem merge şi mai departe. Dacă atunci când stai în slujba unei organizaţii supraindividuale, eşti îndatorat să lupţi pentru apărarea ei, ca element al ordinii sociale, de ce nu ai avea aceeaşi îndatorire să lupţi pentru apărarea unui neam, care este o construcţie supraindividuală mai organică, cu rădăcini mai adânci în existenţă decât statul? Dacă în calitate de individ poţi primi să mori mai curând cu câţiva ani, când Dumnezeu a lăsat şi aşa o viaţă extrem de scurtă pentru indivizi, nu pare aproape ca o datorie să ţii ca neamul să trăiască mai mult decât tine, o dată ce şi Dumnezeu a rânduit o viaţă cu mult mai lungă pe seama neamurilor? Neamurile cuprind milioane şi miliarde de indivizi şi numai venind toţi la existenţă îşi arată mulţumitor faţa la lumină. Când lupţi pentru apărarea neamului, lupţi pentru multe feţe omeneşti pe care le vrea Dumnezeu să vină pe lume.

Dar din punct de vedere al iubirii, ce e de preferat? Să asişti cum cel care a ajuns la o anumită superioritate de forţă, ucide lent pe cel pe care l-au slăbit o serie de împrejurări nefericite? Iubirea îţi cere să fii îngăduitor cu fapta neamului ucigaş şi să nu faci nimic pentru salvarea victimei? Nu-ţi cere iubirea mai degrabă să pui mâna pe cel care-i deasupra, să-l arunci la o parte şi să ridici pe cel prăbuşit? E egoism acesta? Ar fi egoism cel mult când ai fi numai tu personal în

primejdie, dar nu în cazul acesta când şi cei din neamul tău au cel puţin tot atâta drept să trăiască cât şi cei de alt neam. Să fie un păcat să salvezi pe alţi oameni, când aceia sunt de un neam cu tine? Dacă ai drept şi chiar o înaltă obligaţie morală să fii cât se poate de conciliant atunci când se atentează la avutul şi chiar la viaţa ta, n-ai acelaşi drept când e în joc viaţa semenilor tăi. Dacă Samarineanul milostiv şi-ar fi făcut apariţia în momentul în care acel om oarecare era lovit de tâlhari, n-ar fi sărit el în apărarea lui? Există o singură împrejurare când îţi poţi îndemna întregul neam să primească moartea: când prin aceasta trece mai repede la plinătatea vieţii. E cazul când neamul, ameninţat să-şi sacrifice credinţa pentru a dobândi viaţa pământească, se salvează sacrificând-o pe cea din urmă în favoarea credinţei şi a vieţii veşnice. Cred că există şi un naţionalism capabil să-şi interpreteze iubirea de neam astfel. Şi atunci unde e biologia, domnule Dragoş Protopopescu?

Dar să fugi spre moarte din neglijenţă, din lenea de a face un efort, sau dintr-o iubire pe care am datora-o străinului chiar când ucide, tocmai pentru că-i străin, iar fratelui n-am datora-o nici când e pe cale să fie ucis, tocmai pentru că ne e frate, cred că nu mai e de loc o faptă plăcută lui Dumnezeu.

Din toate acestea rezultă că familia, naţiunea, statul, împreună cu atitudinea pozitivă faţă de ele şi cu mijloacele inevitabile prin care ne manifestăm această atitudine pozitivă: căsătoria şi iubirea de familie, naţionalismul şi loialitatea cetăţenească, sunt orânduiri mai presus de voia noastră, cărora trebuie să ne supunem şi care sunt absolut necesare pentru menţinerea vieţii.

În rând cu ele trebuie să aşezăm afirmarea vieţii individuale cu mijlocul principal al acestei afirmări: hrana.

Dacă sunt mai presus de voia oamenilor şi absolut necesare pentru menţinerea vieţii, ele sunt de la Dumnezeu, creatorul şi conservatorul vieţii. Dl. Dragoş Protopopescu aşează în rând cu aceasta: furtul, avortul, trişajul. E o eroare evidentă. Acestea nu sunt necesare pentru menţinerea vieţii. E păcatul care desfigurează acest instinct.

În teologia germană actuală s-a creat termenul „Gottes Erhaltungsordnungen", orânduirile dumnezeieşti de conservare a lumii. El exprimă foarte potrivit fiinţa acestor legi ale vieţii, care conservă lumea împotriva puterilor distrugătoare ale răului.

Nu putem afirma sigur dacă aceste orânduiri au existat şi înainte de căderea în păcat. Cine poate reface, măcar în închipuire, tabloul vieţii depline dinainte de căderea în păcat, sau cum ar fi rămas ea fără căderea în păcat? Sigur e că atitudinea pozitivă faţă de viaţă, afirmarea vieţii, a existat, însă fără adaosurile de egoism, de exclusivitate venite prin păcat. Şi a existat căsătoria. Foarte probabil că s-ar fi născut şi neamurile, ca varietăţi ale frumuseţii spirituale infinite, dar fără straturile de opacitate ale limbilor deosebite, aşezate între neamuri în urma păcatului, la turnul Babel. A existat hrana ca legătură vie a omului cu tot universul. Singur statul nu s-ar fi născut poate, el fiind o instituţie de forţă împotriva răului, deşi sunt elemente în fiinţa statului, ca de exemplu ierarhia, deplin compatibile cu ordinea cerească şi cu absoluta domnie a binelui. Dar acestea sunt probabilităţi. Ceea ce trebuie remarcat este că în starea actuală toate aceste orânduiri sunt datorii impuse nouă de Dumnezeu. Nu ca păcate în sine. Căci ceea ce-i inevitabil pentru conservarea vieţii nu poate fi păcat în fiinţa sa, chiar dacă ni s-ar fi impus numai pentru starea de cădere în păcat. Altfel ar însem-

na că Dumnezeu ne sileşte să păcătuim, că însăşi funcţiile esenţiale ale vieţii, ba însuşi viaţa e în sine un păcat. Faptele păcătoase ni le interzice Dumnezeu şi nu sunt absolut necesare pentru susţinerea vieţii, nu sunt constitutive vieţii, dar pe acestea nu ni le interzice Dumnezeu şi au caracterul absolutei necesităţi pentru viaţă, oricât le-ar confunda dl. Dragoş Protopopescu sub raport moral. Dacă şi acestea ar fi păcate în fiinţa lor şi dacă Dumnezeu ne-ar sili prin urmare să păcătuim, n-am mai purta nici o responsabilitate pentru păcate.

Ele nu sunt păcate în esenţă, în principiu. E drept însă că pot deveni păcate, pot fi practicate păcătos. Mâncarea poate deveni lăcomie şi rafinament, căsătoria poate deveni prilej de pur senzualism, naţionalismul pornire de ură şi poftă de hegemonie faţă de alte neamuri, etc. Dar graiul nu e tot aşa? Nici el nu e păcat în sine, dar poate fi întrebuinţat păcătos.

Ba mergem mai departe precizând cele spuse până acum: nu numai că aceste funcţii necesare pentru menţinerea vieţii pot fi practicate şi păcătos, ci chiar nu pot fi practicate sistematic în curăţenie morală de către om după căderea în păcat şi înainte de renaşterea în Hristos. Fără să fie în sine păcătoase, după căderea omenirii în păcat chiar şi funcţiile acestea naturale, inevitabile, de Dumnezeu lăsate, ale vieţii, se împlinesc de regulă în duh păcătos. Nu există domeniu al vieţii omeneşti netulburat şi necorupt de păcat. E posibil ca în câte un scurt moment omul neîncorporat în Hristos să împlinească în chip nepăcătos vreun act al funcţiilor sale naturale; Biserica Ortodoxă nu împărtăşeşte doctrina protestantă că orice act al omului neîncorporat în Hristos e păcătos. Dar pe de o parte aceste emancipări de sub păcat în înfăptuirea personală nu durează decât o clipă. Linia generală a

desfăşurării vieţii omeneşti, chiar în funcţiile cele mai naturale şi mai inevitabile, rămâne păcătoasă. Singură Fecioara Maria a fost liberă sistematic de păcatul actual în viaţa sa, dar numai datorită faptului că a fost „plină de dar" coborât de la Dumnezeu. Iar pe de altă parte chiar faptele omului (din afară de Hristos) care nu sunt grevate de un păcat actual, nu mântuiesc. Nu sunt rele, dar n-au putere mântuitoare, pentru că mântuirea nu o produce omul, ci e dar dumnezeiesc[1].

În lumina acestor adevăruri trebuiesc judecate şi faptele inevitabile săvârşite de om în ciclurile naturale ale vieţii sale, atâta vreme cât omul nu e creştin, cât ele nu sunt străbătute de duhul credinţei. Nu sunt în sine păcătoase. Dar în concret aproape neîntrerupt ele sunt alterate de corupţia sufletului omenesc. Nu ele, în noţiunea lor, sunt păcătoase, ci *modul* în care se săvârşesc. Nu biologia e păcătoasă, ci *modalitatea* în care e trăită şi desfăşurată de om. Şi întrucât chiar furtul şi trişajul fac parte din modalitatea păcătoasă a împlinirii poruncilor inevitabile ale biologiei, dl. Dragoş Protopopescu are puţină dreptate când le pune în aceeaşi categorie cu toate actele biologice şi când exprimă paradoxul că chiar ceea ce-i inevitabil – de pildă naţionalismul – e păcat. Dânsul a avut în vedere faptul că omul căzut împlineşte întreaga biologie păcătos.

Dar distincţia între funcţiile naturale, inevitabile ale biologiei, şi modalitatea păcătoasă de-a le împlini, totuşi se poate face, nu numai logic – ceea ce încă este ceva – ci şi real, în faptă. O face omul creştin, îmbrăcat în Iisus Hristos.

---

[1] Mărturisirea lui Dosoftei declară: „Că omul poate face binele din fire, a spus-o acoperit Domnul, zicând că şi păgânii iubesc pe cei ce-i iubesc pe ei... Deci urmează şi aceea că este imposibil ca orice bine pe care-l face omul să fie păcat. Binele este cu neputinţă să fie rău. Fapta îndeplinită însă numai cu puterile naturale şi care nu face pe om decât psihic, nu şi spiritual, nu contribuie la mântuire, lipsind credinţa, dar nici la condamnare".

E adevărat că şi acesta îşi purifică foarte greu chiar funcţiile necesare, inevitabile ale vieţii, de modalitatea păcatului şi poate că deplin nu poate face acest lucru nimeni. Dar un progres tot este. Recunoaştem că a fi naţionalist în chip cu totul nepăcătos e enorm de greu, precum şi a mânca fără a păcătui e tot aşa de enorm de greu. Dar pe de o parte funcţiile acestea sunt inevitabile pentru om – chiar în principiu – iar pe de alta creştinismul aduce în ele o purificare cu atât mai mare cu cât e mai adânc pătruns în subiectul respectiv.

Când recunoaştem că într-adevăr toate faptele omului neîmbrăcat în Hristos sunt în regulă păcătoase prin calitatea sufletească ce le stă la bază, sau cel puţin nu au putere mântuitoare, indiferent că sunt necesare sau nu pentru viaţă, prin aceasta recunoaştem şi motivul care a făcut pe dl. Nae Ionescu să susţină că toată viaţa istorică, prin urmare aceea în care trăim, e produsul căderii originare în păcat: este neputinţa omului în istorie, după căderea în păcat, de-a scăpa de păcat, fără intervenţia puterii extraistorice a lui Iisus Hristos, neputinţa istoriei de-a se desfăşura prin sine nepăcătos.

D-sa a tras însă de aici concluzia greşită mai sus amintită, care este în dezacord cu învăţătura Bisericii Ortodoxe şi se acoperă cu doctrina teologiei dialectice, extrem luterane şi extrem pesimiste. Biserica noastră (condamnând şi origenismul) nu recunoaşte că istoria a început sau a putut începe numai datorită păcatului originar. Cartea Facerii ne spune că timpul, elementul constitutiv şi esenţial al istoriei, a fost dinainte de-a păcătui omul. Dacă istoria ar fi produsul păcatului, ea n-ar putea da sălaş pe arena ei la nimic bun. Iisus Hristos n-ar fi fost nici El fără de păcat şi îndreptarea omului nu s-ar putea începe nicidecum în viaţa aceasta, rămânând ca să credem numai că Dumnezeu totuşi ne va mântui, chiar

dacă urmăm mai departe viaţa noastră deplin păcătoasă. Cum se vede, avem aici o teorie care duce la consecinţa autentic protestantă a doctrinei „sola fide”, cu corolarul ei firesc desfiinţarea libertăţii voinţei.[1]

Timpul însă nu e prin sine o categorie a păcatului şi în el se poate concepe şi e posibilă o viaţă fără păcat. Omul în starea primordială a nepăcătoşeniei a fost o realitate pământească, corporală, nu metafizică. Nu putem şti sigur care erau atunci funcţiile naturale, inevitabile ale vieţii lui. Am spus mai înainte că probabil au fost aceleaşi pe care le are azi, dar evident se desfăşurau atunci neimpregnate de calitatea păcătoasă a sufletului. În orice caz au fost unele compatibile cu viaţa corporală şi istorică. E foarte probabil de asemenea că nu toate din orânduirile sociale care azi, în starea de păcat, sunt absolut necesare, cum e statul, s-ar fi cuprins şi în ordinea vieţii dinainte de cădere.

În orice caz, cum am spus înainte, fie că orânduirile acestea sunt esenţiale firii omeneşti de totdeauna, fie că sunt necesare numai pentru starea de după cădere, ele ne impun datorii inevitabile care, de aceea, în principiu nu sunt păcate

---

[1] Karl Barth căpetenia teologiei dialectice, declară căderea în păcat ca ceva ce „premerge istoriei şi determină toată istoria” (*Das Wort Gottes*, p.145). Karl Heim spune: „Căderea originară trebuie să fie un act supratemporal şi supraistoric, care face parte din temeliile întregii lumi spaţial-temporale” (*Dogmatik* II, p.48). Citatele le iau după Walter Küneth, *Die Lehre von der Sünde*, p.84 şi 86. În capitolul „Spezielle Kritik der übergeschichtlichen Falles”, W. Küneth supune unei juste critici această teorie. Între altele el spune: „O preexistenţă a căderii determinând viaţa în timp... face să apară... o împletire periculoasă a păcatului cu ideea de fatalitate şi duce, gândită consecvent, la o slăbire a vinovăţiei şi cu aceasta a principiului crucii” p.101. „Păcatul este, în teoria căderii supraistorice, o mărime metafizică”, nu spiritual-voluntară, p.103. „Înălţimea supraistorică a stării primordiale şi a căderii face neînţeleasă şi imposibilă şi duce la o depreciere totală, ba chiar la o abandonare a ideii libertăţii. Păcatul devine ceva impersonal, nespiritual, devine identic cu o substanţializare (Verdinglichung) metafizică”, p.105.

şi cu mari eforturi creştine pot fi şi împlinite nepăcătos. Şi nu încape îndoială că este pentru noi o datorie să ne silim să le săvârşim nepăcătos şi de aceea respingem indiferentismul moral al d-lui Dragoş Protopopescu care le pune de-a valma cu furtul şi cu avortul, sau fatalismul d-lui Nae Ionescu (şi chiar al d-lui Radu Dragnea) care declară aceste funcţii fonciarmente păcătoase şi în acelaşi timp inevitabile.

Toate orânduirile şi faptele naturale şi necesare pot fi împlinite cu gând bun, cu inimă curată. În toate putem să ne comportăm cu suflet legat de Dumnezeu. Dar toate pot fi împlinite şi cu intenţie rea, abuziv, cu pornire împotriva lui Dumnezeu. Gândul ce-l punem în fapte, acesta este important: *Deci ori de mâncaţi, ori de beţi, ori altceva de faceţi, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceţi* (I Corinteni 10, 31).

Nu ne mântuim fugind de cele naturale, plutind în văzduhul inacţiunii, sau al credinţei şi dragostei teoretice, ecumenice. Ci făptuind ceea ce ne impune locul şi timpul şi aşezarea noastră în ciclurile de viaţă unde ne-a destinat Cel de sus. Nu ne mântuim fugind de căsătorie, căci atunci căsătoria n-ar mai fi una din cele şapte Taine; nici fugind de mâncare, căci atunci nu ni s-ar fi dat Domnul ca mâncare de pâine şi vin. Nu ne mântuim uitând şi fugind de neamul în care ne-am născut, căci atunci şi Iisus ar fi plecat din primul moment de la Evrei.

E drept că nu ne mântuim punând accentul pe împlinirea acestor datorii inevitabile ale vieţii naturale. Nu ne mântuim prin hrană, prin căsătorie, prin naţionalism. Accentul trebuie pus pe creştinism, pe legătura cu Dumnezeu. Dar aceasta nu e ceva separat între preocupările omului. Ci ea trebuie să străbată ca o altă *calitate* a sufletului în toată făptuirea omului. În ultima analiză nu *ce* lucrăm ne mântuieşte,

ci *cum* lucrăm. Conţinutul făptuirii ne e dat însă de structura naturii noastre, de condiţiile ei esenţiale. Creştinismul nu recomandă fuga de aceste condiţii, pentru a crea altele artificiale, ci vrea să trăim în ele după duhul lui. Creştinismul nu vrea să ne scoată din lume, ci să ne mântuiască împreună cu lumea, în relaţiile noastre naturale.

Fără a fugi de conţinutul natural al vieţii noastre, accentul totuşi trebuie să-l punem întreg pe modul cum îl trăim.

Dl. Radu Dragnea crede că numai ieşind cel puţin cu sufletul din ciclurile naturale ale vieţii ne mântuim. Dar omul este o fiinţă unitară în creştinism. Orice lucrează trebuie să lucreze nu numai cu trupul, ci şi cu sufletul. Nu poţi lucra pentru neam cu trupul, iar cu sufletul să zbori pe alte meleaguri.

După domnia sa ne-am mântui teoretizând asupra ecumenicităţii sau scriind cărţi, producând cultură (mai reliefat o spune aceasta dl. Dragoş Protopopescu). Dar atunci nu se mântuiesc milioanele de plugari care-şi muncesc ogorul cu sufletul nădăjduind spre Domnul? Se mântuieşte numai Petru Movilă sau dl. Lucian Blaga, sau chiar dl. Tudor Arghezi?

Dl. Nae Ionescu împărtăşeşte cu dl. Radu Dragnea părerea că trăirea în ciclurile naturale ale vieţii nu ne mântuieşte, că mântuirea e în funcţie de trăirea în universalism. Dar întrucât socoteşte că ieşirea din aceste cicluri nu e posibilă, conclude că nici mântuirea nu e posibilă în veacul de acum, în istorie. Prin urmare un fatalism şi un pesimism absolut. Ortodoxia însăşi fiind şi ea un ciclu limitat, o spiritualitate ce nu depăşeşte spiritualitatea neamului, nu ne poate nici ea mântui. Dar atunci de unde ştim că ne vom mântui măcar în veacul ce va să vie? După care criterii trăind, putem nădăjdui mântuirea în veacul ce va să vie? Pentru care motiv unii se vor mântui şi alţii nu? La ce mai e

bună atunci Ortodoxia? Pentru o funcţie pur naţional-pământească? Gândirea d-lui Nae Ionescu, oricât s-ar părea altfel, e puţin creştină. Ea îndeamnă la cel mai deplin indiferentism moral. Cel puţin dacă ar susţine că mântuirea o vom obţine în baza trăirii noastre în graniţele ontologice ce ni le-a impus destinul. Am şti ceva, am avea un criteriu de orientare. (Las că teza că ne mântuim numai în veacul ce va să vie, că nu începe de aici mântuirea noastră de păcate, îmbunătăţirea noastră, că istoria nu se resimte întru nimic de jertfa şi învierea Domnului, e, cum am mai amintit, dogma clasică şi fundamentală protestantă). Atât în susţinerile d-lui Nae Ionescu cât şi în ale d-lui Dragoş Protopopescu se citeşte printre rânduri tendinţa de a înlătura din calea naţionalismului românesc orice scrupul, orice preocupare de discernământ moral.

Adevărul este că ne mântuim prin fapte (nu prin cultură ecumenică!). Iar faptele sunt cele pe care ni le determină locul, timpul în care trăim şi constituţia noastră naturală.

E necesară însă o distincţie. Nu faptele goale ne mântuiesc, ci întrucât sunt făcute cu credinţă (care însă fără fapte e moartă). Aceleaşi fapte, fără credinţă sau împotriva credinţei, n-au nici o valoare pentru mântuire, sau sunt chiar păgubitoare mântuirii.

Ne mântuim muncind la plug, în fabrică, la masa de scris, îngrijind de copii, slujind neamului şi statului, silindu-ne să ne cultivăm mintea şi să ne întreţinem viaţa. Însă toate acestea făcându-le cu credinţă. Săvârşindu-le fără de credinţă, animalic (pur biologic!) sau diabolic, toate acestea ne pierd. Propriu zis nu ele ne mântuiesc, ci legătura cu Dumnezeu manifestată în ele.

Există prin urmare naţionalism şi naţionalism. Există un naţionalism care poate fi o grea cădere în păcat – şi de

multe ori aşa este – dar antinaţionalismul e prin sine, ca fugă nu numai de forma creştină a vieţuirii, ci şi de conţinutul ei firesc, o şi mai grea cădere în păcat. Desigur o formă creştină a vieţuirii poate compensa şi, dacă e arzătoare, chiar supracompensa dezavantajele ce apar când se alege alt conţinut de viaţă decât cel natural, dar care se alege nu din dispreţ faţă de cel natural, ci pentru idealuri mai înalte. Naţionalismul însă, ca tot conţinutul natural al vieţii, chiar dacă nu ne mântuie el, ci credinţa din el, nici nu ne pierde practicându-l cu credinţă. Există deci şi un naţionalism pe care practicându-l cu credinţă nu ne pierdem mântuirea, chiar dacă nu el propriu zis ne mântuieşte, ci credinţa, spiritul creştin cu care îl infuzăm.

Naţionalismul, în sine luat, nici nu mântuie nici nu pierde. Dar în practică orice naţionalism sau mântuie sau pierde, după cum este sau nu este străbătut de credinţa creştină.

Ortodoxia nu este un sector al vieţii, detaşat de toate faptele şi condiţiile naturale ale omului. Ea nu este numai mers la biserică sau numai cărturărie universalistă sau sistem de sfere cristaline plutind pe deasupra valurilor vieţii, neatins de ele şi neintervenind în ele. Ea este forţă amestecată în totalitatea faptelor şi situaţiilor omeneşti, mântuind pe om nu întrucât îl scoate din ele, ci întrucât acela lucrează în ele după duhul ei. Dacă e drept până la un loc că neamul acoperă sectorul Ortodoxie, dând unei forme universale în anumite privinţe un colorit propriu, la rândul ei şi Ortodoxia cea universală acoperă întreg pe fiecare neam care-i aderă.

Noiembrie, 1937

ÎNCERCARE DESPRE TEOFANII

– INTERPRETAREA VEDENIILOR LUI PETRACHE LUPU –

În toiul discuţiilor iscate în jurul arătărilor ce declară Petrache Lupu că le-a avut, s-a auzit din partea multora afirmaţia că Dumnezeu nu Se poate arăta, deoarece în Evanghelie se spune că *pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut niciodată* (Ioan 1, 18). Mi se pare, de aceea, foarte oportun să vădesc eroarea unei asemenea păreri, încercând să schiţez şi o explicaţie teologică a modului în care Se arată Dumnezeu oamenilor.

Că Dumnezeu S-a arătat oamenilor de multe ori, ne mărturiseşte însăşi Sfânta Scriptură. Ajunge să amintesc despre arătarea lui Dumnezeu la stejarul Mamvri, de care s-a împărtăşit Avraam (Facere 18) şi de cea de care s-a împărtăşit Daniil (Daniil 10).

Acei care se înţepenesc lângă citatul Sfântului Evanghelist Ioan (1,18) n-au observat poate aşa numitul grai *antinomic* al Scripturilor şi în general al oricărui mistic. Sfânta Scriptură mai puţin sistematic, dar cei mai mulţi mistici foarte sistematic, vorbesc despre Dumnezeu în termeni direct contrazicători.

Aşa de pildă Sfânta Scriptură ne spune pe de o parte că pe *Dumnezeu nimeni nu L-a văzut niciodată*, că locuieşte într-o *lumină neapropiată* (inaccesibilă) (I Timotei 6,16), că *cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le ştie fără numai duhul lui*

Dumnezeu (I Corinteni 2, 11). Pe de altă parte locurile mai sus amintite *ca şi toată Sfânta Scriptură*, este o continuă descoperire a adâncurilor lui Dumnezeu, pe tot felul de căi: prin arătări în chip de om, prin diferite alte semne şi mai ales prin comunicări de-a dreptul în inima omului.

Cum avem să împăcăm aceste expresii contradictorii referitoare la accesibilitatea, respectiv inaccesibilitatea lui Dumnezeu?

Răspunsul cel mai satisfăcător la această întrebare l-a dat mistica ortodoxă în vâltoarea discuţiilor isihaste din veacul XIX. Iată acel răspuns: *cu fiinţa Dumnezeu este inaccesibil, cu puterile şi lucrările Sale El coboară până la noi.* Prea departe n-a putut ajunge însă teologia de atunci în explicarea şi aprofundarea acestui răspuns.

Material preţios pentru dezvoltarea doctrinei se află în teologia rusă mai nouă (Bulgakov-Berdiaev-Vâşeslavţev ş.a.) şi la misticii germani din evul mediu. Această doctrină ar putea avea în rezumat forma următoare:

Fiinţa lucrurilor şi în deosebi a subiectelor personale rămâne inaccesibilă oricărei sforţări de-a intra în contact nemijlocit cu ea. Suportul ultim al unei persoane, cu care sunt în strânse legături, îmi rămâne ascuns sub şapte peceţi. Există mai adânc de stările de conştiinţă şi de manifestările unei persoane o realitate indeterminabilă. Chiar adâncul nostru ne rămâne nouă ascuns şi indeterminabil. Cunoaştem manifestările, lucrările, puterile acelui ascuns, dar el însuşi nu e identic cu nici una din aceste lucrări şi nici cu ele în totalitate. Ascunsul acesta nu e suma tuturor manifestărilor sale, chiar dacă acestea s-ar realiza în număr infinit. Nu numai cantitativ le depăşeşte, ci, ca să spun aşa, oarecum chiar calitativ, deşi fiinţial este identic cu ele. El e incolor, neactualizat,

nedeterminat, dar din el țâșnesc toate culorile conștientului, toate manifestările determinate. El nu e nici cugetare, nici voință, nici putere activă, nici ideea din acest moment, nici decizia din momentul următor, nici sentimentul acesta, nici gestul sau mișcarea cutare, nici toate la un loc. Și totuși toate acestea sunt din el: el e și cugetare și simțire și lucrare etc. Propriu-zis, pentru orice mijloc de investigație omenească, *el nu este*, nu poate fi aflat, constatat. El e abisul pustiu pentru privirea noastră, golul fără sfârșit, dar golul fecund, creator la infinit. Am văzut că despre el nu putem vorbi decât antinomic, determinându-l prin manifestările (măștile) lui, dar, nemulțumiți cu această determinare imperfectă, aruncând peste bord orice adjectiv și rămânând la constatarea *inexistenței* lui pentru mijloacele noastre de a-l cunoaște. (A se vedea dezvoltarea acestor idei în special în opera lui S. Bulgakov, *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, 1927).

Acest ascuns care e dincolo de stările determinante ale conștiinței, nu-l numesc „eu" cum face părintele Bulgakov. Acest ascuns e altceva decât ceea ce numim „persoană", deși face parte integrantă din persoană. „Eul" este factorul voluntar și luminător care trece prin vama sa aproape toate țâșnirile din acel câmp gol și fecund. „Eul" este nu numai o strungă pasivă prin care sunt silite să treacă, determinându-se și luminându-se astfel, toate valurile plecate din adâncul indeterminant, ci are și un rol de inițiativă, oarecum de constrângere a „ascunsului". Mișcându-se „eul", mișcă prin aceasta și ascunsul, silindu-l să emită din sânul lui o anumită manifestare. Totuși puterea aceasta de constrângere a „eului" își are limitele ei. Sunt manifestări ale „ascunsului" care nu trec prin vama „eului" pentru a se realiza și de multe ori „eul" nu poate obține din sânul „ascunsului" ceea ce dorește.

Să numim acel ascuns „fiinţă" sau „substanţă", pentru că este de fapt ceea ce stă mai dedesubtul lucrurilor, este esenţa lor. Se înţelege că la lucruri fiinţa nu-şi trece ţâşnirile prin vama unui factor regulator, conştient şi voluntar.

La Dumnezeu „adâncul", „ascunsul" sau „fiinţa" e infinit mai plin de posibilităţi. Şi Dumnezeu fiind persoană desăvârşită, toate manifestările „fiinţei" trec prin sfera ei de iniţiativă. „Abisul" fiinţei divine nu e faţă de factorul personal divin în aceeaşi stare de obscuritate şi oarecum de libertate, ca la om. Dumnezeu are o viziune clară în „adâncul" Său şi acesta Îi stă cu desăvârşire la dispoziţie. La Dumnezeu nu se produce nici o manifestare involuntar, El nu-Şi cunoaşte fiinţa treptat şi nu o aduce în stare de manifestare cu greutate şi numai în urma unor condiţii legate de timp. Dumnezeu nu lucrează nicicând silit de ascunsul Său, iar Eul Său nu are nici o dorinţă pe care să nu o poată realiza imediat. La El între voinţă şi putere („eu" şi „fiinţă") este o deplină acoperire. Puterea Lui se întinde până unde se întinde voinţa Lui actuală sau potenţială: nu e nici mai restrânsă nici mai largă ca voinţa Lui, cum este cazul la om, la care uneori voinţa e mai slabă ca impulsurile, iar alteori mai tare ca puterile ce le are. Din faptul că Dumnezeu e o fiinţă desăvârşită, o voinţă ce prezidează deplin puterea Sa, rezultă şi aceea că Dumnezeu nu e silit să facă tot ce poate face, în fiecare moment, ca o forţă fatală, impresională, panteistă. Actele săvârşite de Dumnezeu nu sunt adică una cu fiinţa Lui, aceasta nu se epuizează în fiecare act al Lui. Dumnezeu rămâne ca un suveran deasupra fiecărui act al Său, putând săvârşi în fiecare moment alte acte nenumărate decât cel pe care îl săvârşeşte. Dumnezeu deci nu e „actus purus" epuizat deplin în acte, ci peste acte stă un izvor voluntar şi infinit al

lor, ființa personală. Tomismul nu se poate menține în nici un fel.

Eventuala obiecție că admițând la Dumnezeu un „adânc fără fund" pe de o parte, pe de alta lucrări sau manifestări deosebite de El, îl facem pe Dumnezeu compus, e cu totul neserioasă. „Adâncul", „ființa" divină e cu totul simplă, interminabilă, unitară, dar plină de posibilitățile infinite. Posibilitățile acestea realizate, nu sunt „ființial" deosebite de adâncul din care au ieșit. Totuși nu le putem identifica nici pe câte una în parte, nici toate la un loc cu „adâncul", cu „ființa", căci aceea e cauză, izvor, iar acestea efecte și aceea nu poate fi substituită prin acestea, nici vice-versa.

Ceea ce ne e accesibil nouă de la Dumnezeu sunt numai iradierile, manifestările, lucrările „ființei" divine. Toate numirile ce le dăm lui Dumnezeu, chiar numele de „ființă" le luăm de la aceste lucrări. Îi zicem lui Dumnezeu „viață" de la lucrarea lui de viață făcătoare, „înțelepciune" de la lucrarea lui de înțelepciune dătătoare, „ființă" de la lucrarea de ființă ziditoare. Însuși „adâncul", „ființa" Lui, rămâne mai presus de orice nume, de orice apropiere, fie cu gândul, cu simțirea, cu experiența inimii, etc. Acel „adânc" „nu este" pentru noi, sau „încă nu este" (μη ον); el e „tăcerea", „ascunsul". Numai imperfect îi dăm numirile lucrărilor ce izvorăsc din el. Când vrem să fim mai adecvați, nu-i dăm nici o numire. Spunem că Dumnezeu e „viață", dar ne grăbim să spunem că totuși El nu e „viață", ca unul ce e mai presus de viață. De aici graiul antinomic când vorbim de Dumnezeu.

Nouă ne sunt accesibile și împărtășibile lucrările lui Dumnezeu, ființa Lui rămâne inaccesibilă și neîmpărtășibilă (Vasile cel Mare, citat de Palama de multe ori; Dionisie Areopagitul în diferite locuri). În lumea relativă nu vin de-

cât lucrările divine. Aceasta nu înseamnă că „fiinţa" lui Dumnezeu nu e pretutindeni. Dar precum adâncul nostru rămâne neîmpărtăşibil, chiar dacă e prezent în acelaşi loc unde apar şi manifestările noastre, cu atât mai mult adâncul divin rămâne inaccesibil, metafizic, ontologic inaccesibil, nu spaţial. E o categorie de existenţă ce nu se împărtăşeşte, la care nu e nici un fel de acces. Trebuie să operăm aici cu categoria „adâncului", a „intensivului" spiritual, nu cu a spaţiului.

Lucrările lui Dumnezeu ni se împărtăşesc şi le putem lua într-o măsură oarecare (după om) la cunoştinţă în două forme: întâi avem rezultatele lor, toate cele create, şi al doilea ele în însăşi acţiunea lor actuală şi prezentă. Lumea creată, rezultatele lucrărilor dumnezeieşti (τα αποτελεσματα), ne spune că aici a fost activă o dată puterea dumnezeiască. Lucrurile poartă în ele impregnat semnul fostei lucrări dumnezeieşti, aşa cum roşeaţa cărămizii e semnul rămas al focului ce-a fost odată prezent în cărămidă. Unii oameni nu văd decât atâta din Dumnezeu. Aceştia sunt cei cu argumentele cosmologice, raţionalişti deişti, sau chiar teişti!

Dar lucrările lui Dumnezeu sunt în fiecare moment active şi prezente. Nu toţi însă le pot simţi sau primi, sau se pot împărtăşi de ele.

Şi aici vine al doilea motiv pentru care Sf. Scriptură spune că Dumnezeu este inaccesibil omului. Atâta timp cât omul rămâne singur cu puterile sale, nu poate sesiza divinitatea şi nu se poate împărtăşi de ea. Cum explică foarte frumos Sfânta Scriptură Palama, omul nu poate cunoaşte şi vedea cele ale lui Dumnezeu; numai Duhul lui Dumnezeu le poate cunoaşte. Deci lipseşte doar ca Duhul lui Dumnezeu să se sălăşluiască într-un om, ca acela să poată cunoaşte cele

ale lui Dumnezeu. Aşa încât nu mai e omul care cunoaşte ale lui Dumnezeu, ci Însuşi Duhul Lui. Omul care leapădă duhul lumii „primeşte înăuntrul său Duhul de la Dumnezeu, care cunoaşte cele ce sunt ale lui Dumnezeu, precum duhul omului cunoaşte cele ce sunt ale omului... Cum nu va vedea acela prin Duhul primit lumina nevăzută?... Doar nu-Şi este Sieşi nevizibil Dumnezeu, ci celor ce-L privesc şi-L cugetă cu ochi şi cugetări create şi naturale. Celor în care se inarticulează Dumnezeu ca organ conducător, nu le va oferi, prin Sine, într-un chip manifest şi vederea darului Său?... Căci precum raza din ochi numai unind-se cu razele soarelui devine lumină activă şi vede cele sensibile, în acelaşi chip mintea numai devenind un Duh cu Domnul, vede clar cele duhovniceşti" (Din Sfântul Grigore Palama, trad. de subsemnatul în *Anuarul Academiei teologice Andreiane* 1932-33, pag. 39-40).

*

Dar o treaptă şi mai înaltă în apropierea de Dumnezeu este simţirea Lui lângă şi în tine ca *persoană*. Desigur şi persoanele dumnezeieşti ca şi persoanele omeneşti ancorează şi acţionează în om prin manifestările lor, dar cea care dirijează şi susţine lucrarea este persoana care e tot atât de prezentă ca şi lucrarea. Nouă ni se întâmplă adeseori să sesizăm vreo acţiune, vreo influenţă, vreo presiune exercitată asupra noastră, dar nu ne dăm seama că această acţiune e intenţionată, se leagă de-o persoană. Simţim că ne tulbură o influenţă din afară, nu dinăuntrul nostru, dar nu ne dăm seama că această tulburare se datorează deznădejdii, necazului, suferinţei în care se află un apropiat al nostru la depărtare de noi. De la el vin lucrări, manifestări până la noi, dar fie

că nu suntem legaţi prea mult sufleteşte de el, fie din altă cauză, nu sesizăm în acea lucrare ce ajunge la noi *persoana* proprietară a ei. Simţim o nelinişte în spate. Nu ne dăm seama, decât după ce ne întoarcem, că acţiunea ce-o suferim vine de la o persoană şi anume de la cutare persoană. Cunoaşterea persoanei care conduce o acţiune asupra noastră e o treaptă superioară cunoaşterii acţiunii ei. Până cunoaştem numai lucrarea, acţiunea, înclinăm să luăm aceasta drept o acţiune a naturii, a cine ştie cărei forţe din natură. În orice caz foarte puţin suntem înclinaţi să o derivăm dintr-o persoană.

Aşa şi cu lucrările exercitate de Dumnezeu asupra noastră: le sesizăm, una sau alta, dar până n-am progresat la sesizarea Lui ca persoană, le luăm drept lucrări ale unei forţe impersonale. Sunt foarte mulţi cei ce prind în antenele conştiinţei lor suflarea unor puteri mai presus de ei şi de natură, dar sunt foarte puţini cei care văd, nu teoretic, ci concret, persoana dumnezeiască manifestându-se în cutare lucrare sau cutare, în sufletul lor. De aici frecvenţa panteismului şi greutatea de a ne raporta, practic, faţă de Dumnezeu ca faţă de-o persoană ce stă în preajma mea ca oricare casnic, cu singura diferenţă că e invizibil ochilor trupeşti. Cugetăm pe Dumnezeu deistic – din efectele fostelor Lui lucrări – şi-L simţim panteistic – ca lucrări suspendate sau emanate din cine ştie ce forţă impersonală – dar nu-L simţim personalistic. Aceasta e realitatea de cele mai multe ori. Cât de greu şi de rar ajungem să ne facem din rugăciunea noastră chiar, o convorbire cu Vecinul nostru Dumnezeu. De cele mai multe ori rugăciunea ne este un fel de meditaţie, adică o gândire la ceva departe de noi, o stare de vorbă cu noi înşine, o rostire de cereri fără conştiinţa actuală că ele merg la o

persoană, ci undeva în vid. Intelectualul modern poate executa destul de uşor o meditaţie „religioasă", dar rugăciunea îi este un lucru aproape imposibil. În meditaţie eşti numai tu singur, sau Dumnezeu coborât la nivelul unui obiect impersonal, pasiv, la discreţia cugetărilor tale. Nu e aici Dumnezeu care te priveşte în ochi şi te scoate din calmul şi superioritatea savantelor tale cugetări. Socotesc meditaţia o amarnică autoînşelăciune religioasă, un surogat primejdios care nu ajută cu nimic la scoaterea omului din individualismul şi neputinţa de a intra în contact viu cu Dumnezeu. În Sfânta Scriptură nu se vorbeşte deloc de meditaţie ca ajutor de-a găsi pe Dumnezeu. Meditaţia e bună îndreptată la orice obiect creat, dar nu la Dumnezeu.

Dar dacă trebuie să simţim vecinătatea lui Dumnezeu ca persoană, nu urmează că trebuie să-I simţim lucrând în noi multe lucrări, că trebuie să-L simţim aproape cu o mulţime de atribute. Precum putem constata prezenţa unei persoane omeneşti în vecinătatea noastră, chiar dacă acea persoană ni se manifestă printr-o singură intenţie sau atribut, tot aşa putem constata persoana sau persoanele dumnezeieşti în jurul nostru, chiar dacă ni se revelează în acel moment cu o singură însuşire sau intenţie. Putem avea astfel într-un moment conştiinţa că Dumnezeu ne priveşte cu severitate, şi numai cu severitate, altădată că ne uşurează de o grijă, altădată că ne face să înţelegem cutare idee. Cu alte cuvinte chiar dacă ne revelează Dumnezeu într-un moment dat un singur atribut, un singur act de voinţă, acel atribut sau act de voinţă nu se prezintă suspendat, detaşat de persoana dumnezeiască, ci însăşi persoana dumnezeiască se arată în acel atribut, concretizată în el. De aici multiplicitatea chipurilor în care ni se pot revela nu numai persoanele omeneşti,

ci şi cele dumnezeieşti. Privirea cu care simţim că ne priveşte într-un moment dat persoana dumnezeiască, cuvintele ce ni le spune, gesturile ce le face, chiar îmbrăcămintea în care Se arată, sunt concretizarea acelui act de voinţă prin care ni se revelează atunci persoana dumnezeiască.

*

Dar acum să abordăm însuşi miezul chestiunii. Cum e posibil să se arate Dumnezeu oamenilor sub o formă senzorială?

Mai întâi să vedem: forma aceasta senzorială este într-adevăr externă nouă din punct de vedere spaţial, ocupă ea un loc în spaţiu şi prin urmare e întinsă şi oarecum materială? Îşi face Dumnezeu ad-hoc o formă spaţială sau obiectiv sonoră? Lucrul se pare posibil. Dar aici cercetăm modul mai frecvent de apariţie a lui Dumnezeu, acela în care nu se serveşte de ceva spaţial. Câteva exemple: vedeniile Sfântului Ioan din Apocalipsă s-au petrecut *în Duh* (1,10). Lumina de pe Tabor, şi în ea Moise şi Ilie, deşi *strălucea ca soarele* (Matei 17,2), n-a fost văzută de cei de la poalele Taborului. Arhidiaconul Ştefan *fiind plin de Duh Sfânt, căutând la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu*, fără ca cei din jurul lui să vadă ceva (Fapte 7,55). Daniil (cap. 10) spune că cei din jurul lui n-au perceput vedenia lui. Îngerii ce cântau în noaptea naşterii Mântuitorului n-au fost văzuţi şi auziţi de altă lume afară de păstori. Şi, ca să vedem întrucât corespund condiţiilor teofaniilor vedeniile lui Petre Lupu, ele n-au fost văzute de ciobanii de lângă el sau de preot, deşi îl auzeau vorbind cu cineva. Toţi aceştia au privit cu ochii deschişi, dar şi lumea din jurul lor avea ochii deschişi şi totuşi nu vedea.

Aceasta-i dovadă că nu prin puterea naturală a ochilor au văzut toţi aceştia şi prin urmare ceea ce au văzut nu era ceva întins în spaţiu, un obiect între celelalte. Imaginii văzute de aceştia nu-i corespundea deci ceva spaţial, material, sensibil. Ceea ce spune Sfântul Grigorie Palama despre lumina de pe Tabor, se poate aplica tuturor vedeniilor înşirate de noi. El zice: „Dacă deci nu prin puterea senzorială au văzut acea lumină, căci atunci ar fi văzut-o şi necuvântătoarele, ci prin puterea mintală care percepea prin simţiri, sau, mai bine zis, nici prin puterea mintală – căci atunci orice ochi ar fi văzut-o, şi mai ales cei apropiaţi, strălucirea ei fiind mai presus de soare – dacă deci nici prin aceasta propriu zis n-au văzut acea lumină, atunci nici lumina aceea n-a fost propriu zis sensibilă" (op. cit. pag. 49).

Nu sunt atunci cumva toate aceste vedenii, închipuiri, produsele imaginaţiei, sau halucinaţii, cum cred aşa de mulţi? Aceasta e întrebarea capitală.

Ce sunt produsele imaginaţiei, ce sunt produsele halucinaţiei? Şi unele şi altele sunt imagini şi sunete, adică date senzoriale, care nu au ca suport şi ca punct de plecare un obiect extern, spaţial. Întocmai ca şi vedeniile sfinte. Există totuşi mari deosebiri între aceste trei genuri.

În cele următoare vom căuta să le arătăm.

*

Imaginaţia este o facultate a spiritului nostru cu o sferă de activitate mult mai largă decât i se atribuie de obicei. Ea nu este numai facultatea prin care creăm imagini pentru lucruri care ştim că există dar nu le cunoaştem de aproape, sau tot felul de imagini neraportate numaidecât la vreo realitate, nu este aşadar numai o substituire a percepţiei

şi un loc al spiritului, ci este calea unică prin care se formează, progresând de la o fază neclară şi inconştientă la faza de perfectă conştiinţă, toate conţinuturile vieţii noastre spirituale, ca o precizare a unor mişcări ce pornesc din adâncurile noastre sufleteşti. Şi când zic adâncuri sufleteşti nu înţeleg prin aceasta nici numai imagini percepute în trecut şi depozitate acolo şi nici numai un subconştient redus la vreo unică sau mai multe potenţe biologice în sensul şcolii lui Freud sau a celor înrudite. Ele sunt izvorul nesecat al vieţii integrale omeneşti, de acolo creşte, printr-o colaborare continuă a împrejurărilor externe care au şi o importantă funcţie de ocazionare, înţelegerea lumii, virtuţile omului, sentimentele, acolo se desemnează primordial drumul fiecărui ins. Adâncul sufletesc este puterea creatoare a omului. Toată viaţa lui manifestată, trece pe acolo şi iese pe acolo.

Iar imaginaţia este calea pe care vine în faţa conştiinţei, precizându-se, tot ce pleacă din adâncul nostru sufletesc, sau pe care smulgem şi formăm câte ceva pentru conştiinţă din întunericul acela nesecat şi în stare de amalgam. Într-adevăr orice idee, orice simţire, orice tendinţă, din moment ce începe a-şi spori prezenţa în conştiinţă şi a exista aşadar ca o individuaţie în ordinea vieţii sufleteşti, începe a se îmbrăca într-o imagine mai mult sau mai puţin precizată. Fenomenul e mai evident în legătură cu ideile. Să urmărească oricine în sine procesul naşterii unei idei. Îndată ce-a apărut primul colţişor al ei sub obiectivul atenţiei, aşadar îndată ce a început să existe, ea are o oarecare haină care e un început de imagine. Nu vorbesc numai de noţiunile generale ale lucrurilor văzute, ci şi de ideile referitoare la date imateriale. Şi de legăturile dintre diferitele idei. Anumite legături dintre ele ţi se prezintă ca un fir, altele ca nişte supra-

puneri, etc. Se observă mai ales la oricare idee un început de imagine sonoră, ca să numesc astfel cuvântul în care se îmbracă ideea. Un fel de tensiune de a-şi preciza haina sonoră.

Cu cât insişti mai mult asupra ideii, cu atât se precizează, se înviorează, se umple de detalii ca imagine. Cu cât se apropie spre punctul de a fi comunicată, aşadar cu cât sporeşte pe calea manifestării, cu atât se plasticizează mai mult ca imagine. Parcă auzi cuvântul pe care nu l-ai rostit încă, dar stai gata să-l rosteşti. E drept că în uzul zilnic, mai ales oral, dar şi în scris, ideile vin şi trec fără să le mai imaginăm. Dar aceasta înseamnă că nu insistăm asupra lor, asupra cuprinsului deplin al lor. Acum insistăm mai mult asupra legăturilor dintre ele. Şi poate nici la aceasta. Dar odată şi odată tot am insistat asupra lor şi imaginea lor care am văzut-o, deci şi înţelesul lor deplin, rămâne neutilizat acum, intrând în scenă numai un rudiment de imagine, un simbol. Cine n-a insistat niciodată asupra ideilor pe care le întrebuinţează, cine n-a avut cândva o imagine cât mai vie a lor, face uz prost de ele. E un superficial sau un erou caragialian. Se poate observa că îndată ce convorbirea dintre doi inşi devine mai plină de sens, ei încep să insiste asupra a câte unei idei, asupra detaliilor ei. În acele momente intră în funcţiune *vederea* ideii. La artişti, care nu insistă mult asupra legăturilor dintre idei, ci asupra lor luate de sine stătătoare, ideile au un maxim de vizibilitate şi sonoritate, de imagine adică. La cugetători, care insistă mai mult asupra legăturilor dintre idei, au mai mult caracter imaginativ legăturile şi mai puţin ideile.

Adâncurile noastre sufleteşti ni se manifestă prin imagini. Lipsa totală de imagine echivalează cu lipsa de sens, de înţelegere, de conştiinţă. Inteligibil este tot una cu imagi-

nabil. Viaţa spirituală nu e posibilă fără imagini. Omul nu poate avea nici o idee fără corp. Corpul ideii ţine, pentru noi, de însăşi existenţa ei. (Subconştientul, făcând abstracţie de funcţia lui de depozitar al reprezentărilor ce nu stau actual în conştiinţă, este pentru noi baza ultimă a fiinţei noastre, suportul tuturor manifestărilor, şi această fiinţă întreagă e înzestrată cu un anumit fel de-a îmbrăca în imagini, de-a da corp, de-a concretiza mişcările sale ocazionate şi chiar determinate uneori într-o foarte mare măsură de prilejuri interne sau externe. Întregul om este un laborator, o funcţie, o facultate formatoare de acţiuni şi reacţii sociale întrucât îşi concretizează şi încorporează mişcările ce pornesc de la baza fiinţei sale şi sfârşesc în rostirea lor prin scris, grai, cântec. Preexistentă e numai o predilecţie pentru anumite încorporări, capacitatea de-a reacţiona la anumite cauze eficiente sau ocazionale, tempo în care se desăvârşeşte încorporarea. În orice caz, „subconştientul" nu fabrică singur încorporările, ideile, ci împreună cu conştiinţa. El face numai începutul.)[1]

---

1 Cele de mai sus ne îndeamnă la câteva gânduri asupra stării sufletelor după moarte şi înainte de înviere. Dogma ortodoxă, spre deosebire de anumite idei protestante, spune că după moarte nimeni nu mai poate face nimic pentru îndreptarea sa, pentru modificarea sorţii sale, ci rămâne cu cea realizat pe pământ. Deci vieţii îi sunt închise anumite posibilităţi.

Coroborând aceasta cu faptul că, lipsindu-i omului trupul după moarte şi înainte de înviere, îi lipsesc poate atâtea prilejuri de-a se pune în mişcare funcţia lui formatoare de imagini noi şi în general fără trup această funcţie nu poate activa cum trebuie, am putea risca închipuirea că sufletul omenesc în acest răstimp trăieşte mai mult din amintirile vieţii pământeşti, concentrat asupra lor, reproducând fără încetare materialul de imagini, deci de idei, simţiri, fapte, dobândit şi produs în viaţa de pe pământ. Se ştie că muribundul revede într-o clipă tot filmul vieţii sale. Poate aceasta e viaţa sufletului tot timpul până la recâştigarea trupului înviat. În răstimpul acesta ar avea loc o oprire a omului din mers, o închidere faţă de cele din afară, o profundă întoarcere şi meditaţie la sine, la drumul parcurs, o stare care poate fi o mare „odihnă" şi împăcare şi mulţumire, o fericită „pauză" sau

Două concluzii țâșnesc din cele anterioare. Prima: între spirit și imagine nu poate fi numai o legătură incidentală, laxă, ci una foarte intimă, organică, dacă relațiile spirituale devin imagini îndată ce încep a exista pentru conștiință, dacă existența întregi vieți spirituale în noi e una cu existența unei lumi de imagini. Asupra acestei legături intime între spirit și imagine vom insista mai încolo.

A doua concluzie, strâns legată de prima: Imaginația nu are numai un caracter reproductiv, readucând în conștiință și aplicând la noile idei imaginile percepute în trecut, ci este prin excelență o funcție de sinteză, o funcție creatoare de imagini noi. Din material senzorial cu totul nou? La această întrebare n-am putea răspunde pozitiv. Dar chestiunea n-are aproape nici o importanță o dată ce din aceleași câteva

---

„repausare", dar și un îngrozitor chin, sufletul fiind ținut încătușat cu fața spre un trecut mustrător.

Aceste gânduri ar fi potrivite cu cealaltă dogmă ortodoxă care, spre deosebire de cea catolică, afirmă că sufletul dreptului după moarte și înainte de înviere nu primește bucuria deplină, n-ajunge la vederea deplină a lui Dumnezeu și la gustarea fericii negrăite, ci numai la o așteptare în siguranță a lor și în această siguranță la o gustare anticipată. De un lucru de care ești sigur, parcă-l și ai. Sufletul dreptului ar avea această siguranță prin contemplarea trecutului, dar și printr-o apropiere internă, de adâncul său al lui Dumnezeu, prilejuindu-i astfel o stare de fericire, dar nu una concretizabilă în imagini noi, lipsindu-i pentru aceasta trupul, ci una de simțire generală. Fericirea deplină o va avea însă numai la învierea cu trupul, când prezența lui Dumnezeu înăuntrul său îi va fi o continuă ocazionare de înțelegeri și de vederi tot mai clare, îmbrăcate în imagini.

Iar sufletul celui păcătos, cu toate că înainte de înviere e chinuit de trecutul său și de prezența duhurilor rele în lăuntrul său, întrucât nu-și concretizează încă în imagini și înțelesuri noi fioroasa stare și tovărășie în care se află, ci simte numai difuz depresiunea și chinul, nu se află nici el încă în starea de nefericire și de pedeapsă totală în care va ajunge după ce va recăpăta trupul în tovărășia căruia se vor concretiza nesfârșitele imagini și scene ale nenorocirii sale veșnice.

Dar acestea sunt simple gânduri trecătoare ca fumul, provocate de solidele și netrecătoarele columne ale dogmei ortodoxe, neavând alt scop decât să arate că această dogmă ascunde, chiar în cele mai bizare afirmări ale ei, înțelesuri posibile pe lângă care nici intelectualul de azi nu e în drept să treacă chiar așa de nepăsător.

elemente senzoriale sunt formate în natură şi se pot forma în spirit imagini la infinit. În orice caz imaginile formate prin imaginaţie nu sunt numai aranjări variate ale unuia şi aceluiaşi material senzorial perceput în trecut. Feţele de om pe care le formăm cu imaginaţia, nu sunt numai nişte agregate din părţile de la niscai feţe văzute. Ele ni se reprezintă ca nişte individualităţi unitare în trăsăturile şi în sensul ce-l exprimă aceste trăsături. În special marii artişti crează în pictură şi literatură feţe noi, care se prezintă ca dintr-o bucată.

În procesul de formare al acestor imagini iarăşi nu se observă o lucrare de cârpeală, ci imaginea izvorăşte unitară, deşi nu deodată în deplină claritate.

Imaginaţia nu fabrică cum fabrică croitorul, pantofarul sau zidarul, ci naşte. Materialul percepţiilor e totuşi utilizat, dar nu printr-o operaţie de adunare, ci după o asimilare, o topire a lui. Chiar dacă a putut face cineva numai puţin timp uz de simţurile capitale, câştingându-şi un număr minim de date senzoriale, el totuşi poate forma după aceea imagini la infinit. Sunt chiar orbi din naştere care-şi imaginează culorile, surdo-muţi care-şi imaginează sunetele. Sunt cazuri când anumite persoane văd cu zile înainte feţele unor oameni pe care nu i-au mai văzut şi pe care îi întâlnesc după câtva timp. Cu drept cuvânt se iveşte aici întrebarea: nu cumva e capabilă imaginaţia să producă imagini, fără a utiliza câtuşi de puţin un material perceput pe care eventual să nu-l aibă? Oare nu cumva ţin anumite forme, anumite conturări de idei, de senzaţii lăuntrice, de-a dreptul de conştiinţă, de inteligenţă? Orbul care trăieşte numai în întuneric, nu-şi poate oare închipui prin contrast cu întunericul, culoarea albă, luminoasă? Sigur e că ţine de cugetare, nu de simţuri, să individualizeze ideile ce se ridică din tine, să le dai contururi, să

le simţi că fiecare stă deosebit şi că e altfel decât celelalte. Şi însăşi această individualizare a lor e o imaginaţie. La urma urmelor nu e numaidecât necesar un material de percepţii venit din exterior pentru ca să se poată contura cugetarea noastră, pentru a individualiza totuşi în oarecare imagini (în sensul cât de impropriu al cuvântului) ideile, simţirile lăuntrice.

*

Dacă vrem să caracterizăm din altă latură produsele imaginaţiei, din cea opusă produselor halucinatorii, observăm că cele dintâi implică o asistenţă cât mai activă a conştiinţei personale. În crearea de imagini subiectul face sforţări. Uneori mai mari, alteori mai mici. Chair când eforturile sunt mai mici, când deci „inspiraţia" e mai pronunţată, conştiinţa e totuşi perfect de trează. Alta e situaţia la produsele halucinatorii. Aici conştiinţa personală nu se mai păstrează în toată integritatea ei. Ea intră într-o destrămare, care poate fi de diferite grade. S-ar putea stabili patru categorii de produse halucinatorii, după gradul de destrămare al conştiinţei personale: iluzie, coşmar, delir, alienare.

Iluzia are loc când iei un obiect drept altul. Are deci în mare măsură drept cauză ceva exterior, interpretat greşit din cine ştie ce înclinaţii sau motive interioare. Iei seara un stâlp drept un hoţ care te aşteaptă. Ea nu este propriu zis halucinaţie decât de la un anumit grad înainte. De când începi a crede foarte serios în realitatea imaginii care n-are suport real exterior, afectându-ţi întreaga fiinţă. Ea poate ajunge atunci până la delir. Dar chiar până n-ajunge la nivelul delirului subiectul numai e cu totul stăpân pe sine. El intră într-o stare de pasivitate cu mult mai accentuată decât în jocurile imaginaţiei. Nu se mai poate elibera de imaginile care s-au

produs involuntar. Ele devin un chin. Subiectul cade pradă obsesiei şi chiar panicii. Face gesturi nestăpânite, automate. Manifestările instinctive nu mai pot fi stăvilite de conştiinţă. Sunt momente în care subiectul respectiv îşi uită chiar de sine, cuprins cu totul de vârtejul obsesiei sale. Totuşi conştiinţa nu se eclipsează total. E numai un început de destrămare al ei, continuă să existe un cât de mic rest din ea ca un martor neputincios şi zăpăcit. Paralel sau alternativ cu credinţa în realitatea imaginilor-iluzii, subiectul respectiv are şi conştiinţa că e prada unei iluzii, dacă nu în fiecare clipă dar măcar alternativ cu credinţa în realitatea imaginii închipuite.

Dl. dr. I. Stănescu, psihiatru legist din Paris, care a făcut eroice şi repetate eforturi prin ziarul *Zorile* să explice vedeniile lui Petrache Lupu cu elemente de psihopatologie, a crezut că-l poate înghesui pe Petrache Lupu şi-n această rubrică. Domnia sa, reţinând mărturisirea lui Petrache Lupu că nu s-a dus în primele două rânduri să spună la lume porunca arătării, a luat acest fapt drept argument că Petrache Lupu nu credea serios că imaginii aceleia i-ar corespunde ceva real. Şi astfel Domnia sa a identificat cazul lui Petrache Lupu cu acela al unei femei, descrisă de Briere de Boismont. Această femeie vedea că un hoţ îi intra în cameră şi se ascundea sub pat: pacienta devenea anxioasă şi oarecum agitată, cunoştea însă falsitatea percepţiilor şi făcea eforturi ca să-şi risipească temerile, pe care viziunea le năştea în sufletul ei (*Zorile* din 11 Octombrie 1935). Dl. dr. I. Stănescu a neglijat însă un amănunt care deosebeşte total cele două cazuri: Petrache Lupu mărturiseşte că nu s-a dus în primele două rânduri să spună lumii cea văzut şi auzit, nu pentru că îşi dădea seama de falsitatea imaginii, ci pentru că îi era teamă de oameni că-l vor lua în râs. („Nu m-am dus să spun

la lume ca să nu râdă lumea de mine... La urmă, Moşule, degeaba mă trimiţi, că nu crede lumea, va râde lumea de mine").

Pe când în iluziile halucinatorii, anumite halucinoze persistă alături sau alternativ cu credinţa în realitatea obiectivă a imaginii şi conştiinţa falsităţii ei, Petrache Lupu n-are nici o urmă de îndoială că ceva obiectiv i s-a arătat, însă nu ştie ce a fost aceea. Cel puţin de la a doua arătare convingerea lui e deplină. Deci n-avem aici nici un element psihologic din categoria halucinozelor. De sinceritatea lui Petrache Lupu nu ne putem îndoi. În orice caz ar trebui să-i atribuim o prea mare isteţime ca să credem că intenţionat şi-a modificat în expunere acest amănunt.

Coşmarul e un fel de halucinaţie în stare de semisomn. Când nu poţi dormi cazi uneori într-o toropeală ce vine dintr-o mare oboseală nervoasă. În astfel de stări se închează în faţa ta fel de fel de întâmplări şi scene bizare şi fără o logică potrivită cu realitatea cunoscută în stare de trezie. Tu dispari aproape cu totul din aceste asocieri ciudate de scene. Numai din când în când te trezeşti parcă şi revezi cu o neplăcută uimire, oarecum retroactiv, aceste înlănţuiri halucinatorii. Ai fost şi n-ai fost prezent cu conştiinţa la desfăşurarea lor: n-ai fost pentru că eşti surprins în momentele de trezie; ai fost pentru că eşti în stare să rememorezi acea deşirare de halucinaţii. Pasivitatea atinge un grad şi mai mare ca la halucinoze. În momentele luminoase ale deplinei trezii ai vrea să nu mai cazi pradă acestei toropeli halucinatorii. Dar eforturile îţi sunt zadarnice.

Nici în această rubrică nu poate fi aşezată vedenia lui Petrache Lupu. În coşmar lipseşte logica. Înlănţuirea dintre acele imagini involuntare este, ce-i drept, provocată de anu-

mite înrudiri între ele, dar de înrudiri bizare, cu totul secundare, accidentale, periferice, de dispoziţia afectivă în care îmbraci tu, subiectul cutare, percepţii cu totul străine între ele, de împrejurările identice în care ai perceput lucruri foarte deosebite între ele. Nu e în coşmar o logică intrinsecă, determinată de sensurile principale esenţiale ale imaginilor, o logică cu ajutorul căreia să poţi găsi o utilitate practică sau teoretică acelei înlănţuiri. Lipseşte conştiinţa şi puterea ei care să impună această logică şi să selecteze numai imaginile care se pot încadra în ea. În vedenia lui Petrache Lupu este însă o logică perfectă; între arătare şi poruncile ei şi între porunci e cea mai firească înlănţuire. Petrache Lupu este în tot timpul în posesia conştiinţei depline, perfect de treaz. Dovadă e faptul că e conştient până în amănunte de peisajul fizic în care se petrece faptul. Toată ordinea fizică exterioară lui şi cea mintală, interioară, rămân în limpezimea lor, fără a se produce răsturnări şi confuzii. Nimic din acestea n-are loc în coşmar când subiectul pierde conştiinţa spaţiului în care se găseşte, iar mintea lui încetează să mai activeze.

Delirul ar putea fi socotit ca halucinaţia în sensul cel mai strict al cuvântului. Imaginea are, în acest fenomen, pentru conştiinţa subiectului, un caracter deplin detaşat de el, o perfectă aparenţă de consistenţă extrasubiectivă. Imaginea cu caracter de obiect exterior subiectului, apare din nimic, din senin, în faţa ochilor lui deschişi. Nu mai e aici numai o greşită interpretare a vreunei percepţii exterioare. Astfel delirul e la polul opus al imaginaţiei, subiectul nemaifăcând nici o sforţare pentru producerea acestor imagini halucinatorii, iar ele prezentându-se cu totul detaşate de subiect, independente de el. Conştiinţa personală, din punct de

vedere al producerii acestor imagini, e redusă la cea mai completă pasivitate. Dar din punctul de vedere al judecării acestor imagini, al orânduirii lor, e activă conştiinţa şi e trează? Când am numit delir acest fel de halucinaţie, am anticipat răspunsul la întrebarea pusă. Am înţeles că acest fel de halucinaţie nu se produce decât în stare de boală şi prin urmare de întunecare a conştiinţei. Să vedem dacă am avut dreptate.

Acest fel de halucinaţii se întâlneşte la bolnavii cu temperatură foarte urcată. Cu ochii deschişi ei văd în odaie persoane şi obiecte care nu sunt de faţă. Dar conştiinţa lor nu funcţionează normal nici măcar în ce priveşte judecarea şi orânduirea acestor imagini halucinatorii. Imaginile nu persistă, nu-şi dau rândul într-o ordine logică, ci se amestecă, se încalecă, se leagă bizar una de alta, încât îl zăpăcesc, îl chinuiesc pe bolnav. El nu poate înţelege ceva sistematic, ci numai frânturi. Ba foarte des conştiinţa i se cufundă cu totul, încât se miră când îi spun cei din jur, după câtva timp, despre vorbele ce le-a spus şi despre imaginile ce le-a remarcat. (O conştiinţă totuşi există la aceşti oameni, dar nu cea normală, care leagă orice clipă prezentă de viaţa trecută. Există o conştiinţă în sensul că omul respectiv ia în serios şi trăieşte întreg şi se simte chinuit de scena halucinatorie. Nu e un fapt pe care nu-l ia la cunoştinţă, petrecut subconştient. El are o conştiinţă, dar o conştiinţă bolnavă, rătăcită. Aşa că rămâne valabil ceea ce am spus mai înainte că nici o imagine nu există în om actual fără să ia omul act de ea, fără să fie „conştient" de ea. Nici visele nu fac excepţie). Dar sunt indivizi care au astfel de halucinaţii şi fără temperatură urcată. Un delir fără febră. Astfel unii ucigaşi văd adesea victima lor apărându-le ca din pământ. Sunt aceşti indivizi

sănătoşi? Conştiinţa lor se menţine lucidă? De sănătate nu poate fi vorba. Dar la ei nu e o boală de plămâni sau de intestine, ci una de nervi. Şi boala se manifestă chiar înainte de a ajunge acel ins în faţa halucinaţiilor. Nelinişte, remuşcare, temere, obsesia ideii ce i se va concretiza în imaginea halucinatorie, sunt tot atâtea indicii ale bolii ce progresează. Observăm apoi că toate halucinaţiile de acest fel au un sens defavorabil subiectului; aproape totdeauna, dacă nu totdeauna, ele sunt concretizarea unei pedepse pentru cine ştie ce faptă rea. De mai puţine ori sunt realizarea vreunor temeri provenite din caracterul fricos sau din vreo spaimă mare trecută a individului. De aceea cu intrarea în faza halucinaţiilor starea individului respectiv nu se îmbunătăţeşte, ci se agravează în aşa fel că, fără intervenţie medicală, el ajunge sigur la alienare. În momentele de halucinaţie însăşi, starea sufletească a subiectului e tulburată până la paroxism, el face gesturi reflexe dezordonate, îşi pierde puterea de judecată şi chiar conştiinţa de sine, se diminuează uneori până la dispariţie. Bolnavul, după trecerea crizei, ştie să-ţi spună despre momentul iniţial al halucinaţiei, dar, de cele mai multe ori, nu ştie să-ţi spună nimic din ce a urmat după aceea.

*

Cazul lui Petrache Lupu nu se poate identifica, dacă nu forţăm lucrurile, nici cu delirul din categoria din urmă. Bolnav de nervi n-a fost nici înainte de ce a avut vedeniile, nici după aceea. Calmul lui, veşnica lui egalitate cu sine însuşi o dovedeşte cu prisosinţă. Nimic ilogic, nimic bizar, în purtarea lui, în cugetările lui, nimic sinistru, speriat, în privirea lui. Dimpotrivă, o foarte pozitivă logică şi o foarte

sănătoasă „lege comună” în ce spune şi ce face. În loc să-i fi stricat sănătăţii, vedeniile lui l-au făcut mai sănătos, trupeşte şi sufleteşte. Acesta e un criteriu esenţial stabilit de Sfânta Scriptură şi de Biserică pentru autenticitatea vedeniilor. Înainte de a avea vedenia, pe drum spre stână, el nu se gândea la imaginea lui Dumnezeu, cum mărturiseşte însuşi şi cum dovedeşte mirarea lui. „Ce vorbă a fost asta, ce moş a fost ăla?” Dacă ar fi fost obsedat în prealabil de imaginea lui Dumnezeu şi de vorbele ce i le-a spus, s-ar fi manifestat în purtarea lui instinctivă în acele clipe o imediată înţelegere a vedeniei şi a cuvintelor ei. În momentele cât a durat vedenia, Petrache Lupu îşi păstrează judecata în toată luciditatea ei. Nu numai că vede precis peisajul fizic şi ţine minte toate cuvintele ce i le spune arătarea, dar se gândeşte şi la greutatea situaţiei lui de aici înainte: va trebui să spună la lume, căci cu această arătare nu-i de glumit, dar cum va putea face aceasta căci va râde lumea de el? Simţul realităţii pozitive, prin care vede importanţa lumii concrete, nu se lasă bagatelizat, neglijat, ori cât de minunată şi de superioară „lumii” apare vedenia. Precum vedem o judecată rece, neinfluenţată, nedeviată întru nimic de caracterul excepţional al momentului. Conştiinţa lui face o perfectă legătură între clipa de acum şi ansamblul mai larg al împrejurărilor sale de viaţă, între prezent şi trecut. El se păstrează în cea mai sănătoasă continuitate de conştiinţă.

Deosebirea între vedenia lui Petrache Lupu şi halucinaţiile deliricilor se poate observa şi din durata vedeniei. Halucinaţiile deliricilor ţin scurt şi e imposibil să nu se producă ceva dezordonat, ilogic în perindarea scenelor din cursul lor; vedenia lui Petrache Lupu durează a treia oară, timp îndelungat: se duc împreună la stână parcurgând un drum de

vreo 800 metri, stau împreună până ce Petrache Lupu mulge, pleacă de la stână înapoi tot împreună. A durat cel puţin o jumătate de oră. Şi în perindarea scenelor a existat cea mai logică înlănţuire, iar la Petrache Lupu o încăpăţânată rezistenţă pe lângă gândul la „lume", un refuz de a se înflăcăra, manifestat în încetineala cu care îndeplineşte lucrurile, în diversele şi intenţionatele lui zăboviri. Unde se vede aici vreo ieşire din logică, din bun simţ, din realism? El dă o luptă cu arătarea, înarmat cu toate armele de bun simţ şi de realism, de critică. El nu se lasă luat de aripile vreunui sentiment, vreunui zel religios care totdeauna e grăbit să ia de adevărate şi lucrurile mai suspecte, el nu se lasă orbit, scos din conştiinţa de sine. Este în comportarea lui Petrache Lupu în aceste momente un realism cum numai la poporul românesc se poate întâlni şi cum nu cred să se mai poată întâlni în vreun caz asemănător în toată istoria arătărilor sfinte. (Moise refuză numai o dată când îl trimite Dumnezeu la Faraon; Iona şi profetul Ieremia tot numai o dată).

Despre *alienaţie* nu e necesar să spunem prea multe, căci e cu totul exclusă vreo apropiere între acest fel de fenomene şi cazul lui Petrache Lupu. Ceea ce caracterizează aceste fenomene este amnezia, sau cel puţin ecmnezia, adică dispariţia conştiinţei personale total sau numai cea care se referă la o perioadă de viaţă (o persoană uită viaţa sa din ultimii 20 ani şi se socoteşte tânăr de 10 ani, de ex., dacă în realitate are 30 de ani). Conştiinţa personală poate fi înlocuită cu o altă conştiinţă personală. Cutare persoană de ex. uită cine este şi se socoteşte drept împăratul Chinei sau altceva. La alienaţi dispare factorul conştiinţă care selectează, ordonează şi ajută la producerea de imagini noi şi rămâne suveran depozitul acela subconştient de imagini care face

între ele legăturile cele mai bizare. După ce bolnavul trece peste stările de amnezie sau revine la conştiinţa eului propriu, el nu-şi mai aduce aminte de halucinaţiile sale din faza de boală.

*

Petrache Lupu este un om sănătos din punct de vedere mintal, sănătos în sensul clarificat în rândurile anterioare. Aceasta au stabilit-o şi psihiatrii dr. Gh. Marinescu şi dr. I. Popescu-Sibiu. Dânşii au precizat că la Petrache Lupu n-avem de-a face cu o halucinaţie, ci cu o viziune, nu cu ceva morbid şi promovator de boală, ci cu un fenomen superior, promovator de sănătate şi de putere sufletească. „Halucinaţiile sunt proiecţii cu efect distructiv atât pentru individ, a cărui personalitate o destramă, cât şi pentru societate. Viziunile apar ca forţe constructive de o valoare socială, aducând totodată şi o consolidare a eului ce le are. Personalitatea ciobanului Petrache Lupu n-a suferit nici o deformare prin viziunea ce-a avut-o" (dr. I. Popescu-Sibiu în *Curentul* din 23 Octombrie 1935). Acelaşi medic citează şi următoarele rânduri ale celebrului psihiatru Laignel-Lavastine: „Eul profund al misticilor este un eu profund normal, însă cu o creştere a energiei psihice; al psihonevrozaţilor, un eu maladiv cu o diminuată energie sufletească". Iar dl. profesor dr. G. Marinescu spune: „Este vorba dar de o ridicare a potenţialului psihic al individului, dându-i puterea de-a face lucruri mari" (*Universul* din 6 noiembrie, 1935).

Dar dacă Petrache Lupu e sănătos şi vedenia lui nu e ceva morbid, putem ajunge la concluzii şi mai înaintate. La oamenii sănătoşi mintal nu poate avea loc o trecere a produselor imaginaţiei în produse halucinatorii. Detaşarea unei

imagini de funcţia imaginaţiei şi transformarea ei în imagine cu perfectă aparenţă de consistenţă exterioară, nu poate fi înţeleasă decât în două feluri: prin boală sau prin intervenţia unei forţe extrasubiective. Cu elemente pur subiective, adică, fenomenul acesta nu se poate explica decât la indivizii cu nervii bolnavi. Când nu e cazul de astfel de boală, explicaţia pur subiectivă nu mai e suficientă. În unele cuvinte ale domnilor psihiatri mai sus pomeniţi încă se poate citi o asemenea recunoaştere, deşi într-o formă mai învăluită. Dl. dr. Marinescu declară: „Fenomenul Bernadettei, ca şi al lui Petrache Lupu se explică prin activitatea inconştientului dinamic, creator. Sufletul lor avea intuiţia divinităţii, căci prin simpatie şi credinţă vedea pe Sfânta Fecioară şi pe Dumnezeu în care inima lor credea, fiindcă îi iubea. Intuiţia religioasă provine din inconştientul dinamic şi din intuiţie... Trebuie să spun că e o greşeală dacă credem că religia ar fi rezultatul unei fantezii morbide, sau ar avea o origine ireală". Iar dl. dr. Popescu-Sibiu spune: „Întrucât nu se cunosc încă toate cutele sufletului omenesc – această intensitate interioară – consideraţiile ştiinţifice nu pot epuiza total fenomenul Maglavitului; se pot face doar apropieri ştiinţifice, dar nu explicaţii efective. Încât credem că nu s-ar putea impune exclusiv valoarea punctului de vedere ştiinţific; trebuie să se ţină seamă şi de realitatea şi de forţa unei alte valori: credinţa ce-şi are şi ea o lumină a ei".

Astfel încât socotesc că rămân aproape de linia ideilor domniilor lor, deşi sunt preocupat mai mult de factorul „de dincolo" al viziunii mistice şi nu atât de cel „de dincoace", în dezvoltările ulterioare. Nu voi vorbi deci atât de mult de antena în care se prind semnalele divinităţii, adică de inconştientul dinamic, ci mai mult de dovezile că *divinitatea* este

aceea care e prinsă de inconştientul dinamic (sau de altceva din suflet!) în viziuni.

La transformarea imaginilor imaginative în imagini halucinatorii are loc o afectare a nervilor perceptivi; a celui optic şi auditiv cu deosebire. După neurologie mecanismul halucinaţiei constă în coborârea unor sentimente spre organele simţurilor, pe calea de la centrii imaginativi la centrii perceptivi (Psihiatrul P.Quercy, *l'Hallucination, Philosophes et mistiques*, 1930, pag. 179). Dar afectarea aceasta când se datorează unor cauze subiective, e morbidă. Dacă nu se face prin boală, înseamnă că trebuie să căutăm o cauză care nu face parte din organismul omenesc. Din cauze pur subiective se pot face imaginile mai vii de *parcă* acum le vezi, pot deveni imagini aşa numite pseudohalucinatorii (câtva timp după ce ai văzut un mort care te-a impresionat, parcă îl vezi mereu înaintea ochilor), dar nu pot deveni, în stare de sănătate mintală, chiar halucinaţii, adică vedenii de a căror realitate extrasubiectivă să nu te îndoieşti. Între pseudohalucinaţie şi halucinaţie e totuşi o prăpastie. (Asupra pseudohalucinaţiilor, studiate acum vreo 40 de ani de psihiatrul rus Kandinski, insistă mult filosoful rus N.Losski, în studiul „Vedeniile sfinţilor şi misticilor", publicat în revista *Puty*, Nr. 43, 1934 şi tradus în *Telegraful Român* Nr. 45 şi urm., 1935, încercând să explice cu ajutorul lor vedeniile sfinţilor).

*

Dar să facem plauzibilă şi prin alte consideraţii intervenţia unei cauze extrasubiective, pe care a trebuit să o postulăm pentru explicarea vedeniilor sfinte ce le au oamenii sănătoşi, rămânând să analizăm la urmă mecanismul formării sau, mai bine zis, modul în care le produce acea cauză nesubiectivă.

Imaginile ce se perindă prin conştiinţă nu sunt toate scoase la iveală de amintire sau de forţa creatoare a imaginaţiei conştiente sau inconştiente. Sunt destul de dese cazurile când ele sunt trezite sau produse în noi, folosindu-se însă totuşi de aparatul nostru individual, de o cauză depărtată de noi, nesubiectivă. Într-o noapte recentă eu am fost obsedat, într-o lungă toropeală, de imaginea preotului dintr-o localitate depărtată pe care nu-l văzusem decât de două ori foarte fugitiv, în viaţă. Dimineaţa, prima persoană cu care m-am întâlnit pe stradă a fost preotul respectiv, venit cu treburi în oraşul în care mă găsesc. Cine n-a trăit adeseori cazuri identice? Sunt foarte frecvente cazurile când te gândeşti sau vorbeşti de o persoană şi îndată acea persoană apare fără să fie aşteptată. Voi da două exemple şi mai ciudate din cele observate şi adunate de F. Maxwel în opera *Les phénomenes psychiques* (Paris, 1920). Sunt fenomene de previziune, realizate prin privirea într-un glob de cristal, sau într-o oglindă, sau în corpuri cu suprafeţe poleite. Astfel o doamnă a văzut odată în oglinda dulapului ei – aşezată în faţa ferestrei ca să nu reflecte nici un obiect din cameră, ci numai o culoare uniformă, în cazul acesta cea a cerului albastru – un om şezând pe trotuarul unei străzi anumite; omul acesta avea în frunte o rană de o formă iarăşi determinată; între alte detalii ale costumului, el avea un sac înfăşurat în jurul gâtului, iar pe sac erau imprimate două iniţiale: V.L. Doamna se văzu, în viziunea ei, abordând pe rănit, conducându-l la spital şi cerând acolo să fie pansat. A doua zi, ieşind din cameră de dimineaţă, ea întâlni pe rănit exact la locul unde îl văzuse în ajun şi viziunea se realiză integral până la iniţialele de pe sac. Exemplul care urmează e şi mai interesant, căci viziunea a fost povestită lui F. Maxwel înainte cu 8 zile de a se

realiza şi a povestit-o şi el mai departe înainte de realizare. Un senzitiv a văzut într-un glob de cristal scena următoare: un mare vapor având un pavilion din trei fâşii orizontale, una neagră, alta albă şi a treia roşie şi purtând numele Leutschland naviga în plină mare; vaporul fu deodată înconjurat de fum; marinari, pasageri şi oameni în uniformă alergară în număr mare pe punte şi el văzu vaporul scufundându-se. Opt zile mai târziu ziarele anunţau accidentul vaporului Deutschland, căruia i se spărsese un cazan, obligându-l să-şi întrerupă lucrul. F. Maxwel relevă la această premoniţie faptul curios că ea nu s-a îndeplinit întocmai: vaporul nu s-a scufundat. Dar încolo s-au realizat toate detaliile. Detaliul că senzitivul a citit în loc de Deutschland, Leutschland n-are mare importanţă, cuvintele străine fiind de multe ori citite greşit. Şi adaugă F.Maxwel: „În sfârşit, un fapt demn de observat este absenţa completă a vreunui interes ce l-ar fi putut prezenta această previziune senzitivului, care n-a avut niciodată vreo relaţie cu Germania şi ignora cel puţin conştient existenţa acestui vapor". Exemplele de premoniţie, zice mai departe F. Maxwel, pe care le-am observat şi controlat şi din care am dat câteva aici n-ar putea fi, îmi pare, pure coincidenţe. Care poate fi cauza acestor previziuni? Ce semnificaţie au în raport cu realitatea timpului? De ce se adresează aceste viziuni unor oameni care n-au, adeseori, nici un fel de interes să le aibă? Iată tot atâtea chestiuni pe care le pun fără a-mi permite să indic soluţia. F. Maxwel prezintă în aceeaşi carte şi câteva vise premonitorii, prin care anumite persoane au aflat cu anticipaţie ce se va întâmpla cu alte persoane sau chiar cu ele însele, şi telepatice, prin care anumite persoane află ce se petrece în aceeaşi clipă cu alte persoane la distanţă. Recunoscând că visele telepatice sunt „impresii primite

într-un fel pe care simţurile ordinare nu le explică", F. Maxwel propune pentru explicarea simţurilor şi imaginilor telepatice, aşa numitelor clarviziuni, fenomenul exteriorizării sensibilităţii. La anumite persoane sfera sensibilităţii, deosebit de pronunţată, se extinde pe o zonă destul de depărtată de trup. Un mediu simţea în piele împunsăturile ce se făceau în căptuşeala hainei sale pe care şi-o scosese, fără să fie prevenit. (Toate aceste cazuri şi comentarii se află în op. cit. pag. 181-194).

Fenomenul exteriorizării sensibilităţii mi se pare că nu poate explica singur senzaţiile şi imaginile telepatice. E plauzibil că imaginea unei anumite persoane ce mi se trezeşte în conştiinţă să fie efectul ajungerii vreunui simţ al meu până la ea. Dar ce determină acel simţ al meu să se lanseze tocmai spre acea persoană şi de ce alteori când aş vrea să-mi trimit puterea vreunui simţ la vreo persoană nu reuşesc să prind nimic de la ea? De ce se lansează uneori apoi puterea perceptivă a unui astfel de simţ spre o persoană necunoscută, ca într-unul din cazurile citate înainte? Nici persistenţa cu care se gândeşte la tine o persoană de la distanţă, nu te face întotdeauna să simţi ceva de la ea sau să-i vezi imaginea. Şi dacă voinţa unei persoane de a se gândi la tine ar fi ultima cauză a exteriorizării sensibilităţii tale în direcţia ei, am face sensibilitatea noastră şi a oricărei persoane, dependentă în această activitate a ei de un factor spiritual de dinafară: de voinţa altei persoane; îi percepem imaginea pentru că ne porunceşte. (Că nu întotdeauna ne vin imagini de la distanţă pe cale fizică, arată şi faptul că adeseori numai simţim în suflet, în gândire, ceva de la altă persoană, dar nu-i avem imaginea). Lucrurile se pot întâmpla de multe ori aşa şi acest fapt ne uşurează avansarea spre concluziile ce le

dorim. Dar se pare că de multe ori nici persoana a cărei imagine ne apare în conştiinţă de la distanţă, ca o încunoştiinţare a stării în care se află, nu se prea gândeşte la noi. În aceste cazuri ce a determinat sensibilitatea noastră să se deplaseze chiar la ea? Cum are să se explice, îndeosebi, imaginile unor realităţi de viitor, care nu sunt, aşadar, în momentul viziunii constituite exterior? Aici nu poate fi vorba în nici un caz de simpla lansare a sensibilităţii cuiva până la o realitate situată la distanţă, nici de alunecarea imaginii acelei realităţi până la persoana perceptivă. Aici imaginea se arată constituită înainte de realitate. Poate culege persoana previzionară cu antenele subconştientului, din forma prezentă a unei realităţi, forma ei viitoare? În cazul acesta imaginea acelei realităţi de viitor n-ar putea veni în câmpul simţurilor persoanei perceptive pe o cale fizică, ci ea s-ar consitui în acea persoană în urma unei lucrări, fie şi subconştiente, în psihicul ei? Sau poate că persoana perceptivă depăşeşte în aceste viziuni timpul, deplasându-se din momentul actual cu realităţile lui, într-unul viitor? De o venire pe cale fizică a imaginii la acea persoană tot parcă nu poate fi vorba nici în acest caz.

Reţinem din aceste consideraţii atâta: între imaginile ce ne apar în conştiinţă nu toate sunt efectul memoriei, al imaginaţiei creatoare subiective şi al percepţiei obiectelor din faţa noastră. Unele sunt produse de influenţa vreunui factor exterior nouă, pe o cale dacă nu totdeauna, cel puţin uneori nefizică, de voinţa şi gândirea aceluia în simţirea şi gândirea şi abia după aceea în viziunea noastră. Nu totdeauna voinţa noastră, sau interesul nostru, este ceea ce ne pune în legătură cu acel factor. Ştiinţa nu este încă în situaţia să poată fixa în mod definitiv şi general criteriile în baza căro-

ra să ştim cu precizie care dintre imaginile ce apar în conştiinţa noastră sunt avizuri de la realităţi actuale sau viitoare, făcând abstracţie, se înţelege, de percepţiile prezente.

*

Dar chiar dacă ştiinţa n-a fixat încă într-un mod definitiv criteriile de care vorbim – dată fiind încă marea obscuritate a acestui teren – totuşi la anumite cazuri în parte se pot vedea destul de clar indiciile nesubiectivităţii imaginii. Iar imaginea ce a avut-o Petrache Lupu este, cum am văzut înainte, una din acestea. Şi întrucât toate imaginile din categoria aceasta se prezintă ca ştiri cât mai adecvate despre o realitate efectivă, n-avem nici un motiv să nu credem că şi imaginea avută de Petrache Lupu e o ştire cât mai adecvată despre realitatea a cărei expresie se prezintă: Dumnezeu.

Dar indiciul cel mai puternic despre originea nesubiectivă a acestei imagini, este perfecta ei aparenţă de consistenţă extrasubiectivă. Pe ce cale şi-a luat însă un astfel de caracter imaginea aceasta? Iar în legătură cu acest răspuns trebuie să dăm unul şi la întrebarea: pe ce cale şi-a format Dumnezeu, ca mod de arătare lui Petrache Lupu, imaginea sub care i S-a arătat? Se înţelege că un răspuns sigur nu se poate da la aceste întrebări. Sau s-ar putea da mai multe răspunsuri.

Unul din ele ar putea fi următorul: Persoana dumnezeiască Şi-a adăugat lucrarea Sa la funcţia subconştientă creatoare de imagini a lui Petrache Lupu influenţând-o pe aceea să formeze, folosindu-se de materialul de percepţii şi de imagini din subconştientul lui Petrache Lupu, o imagine vizuală şi auditivă – şi prin aceasta inteligibilă – cât mai potrivită cu ceea ce voia să-i descopere Dumnezeu. Astfel s-ar confirma ceea ce spune dl. profesor dr. G. Marinescu în cu-

vintele citate mai înainte despre o intuiţie, o vedere a divinităţii prin inconştientul dinamic. Dar trebuie să accentuăm că în această întâlnire a inconştientului dinamic cu Dumnezeu, iniţiativa o are Dumnezeu, atât prin aceea că se coboară de se face sesizabil de sufletul omenesc cât şi prin aceea că se adaugă imaginaţiei creatoare, adică puterii de sesizare a sufletului, stimulând-o şi ajutând-o să prindă obiectul acestei cunoaşteri într-o imagine cât poate mai adecvată cu el. Ba suntem înclinaţi să spunem că în aceste momente puterea imaginativă a omului e suspendată cu totul, substituindu-i-se lucrarea dumnezeiască ca organ de percepţie, cu ajutorul materialului imaginativ din om, a lui Dumnezeu. Numai aşa s-ar putea explica sentimentul de totală neparticipare a puterilor tale omeneşti la formarea vedeniei, un sentiment mai accentuat cu mult ca la apariţia în conştiinţă a altor imagini telepatice, pe care e sigur că nu le formăm noi. E mai accentuat acest sentiment de neparticipare chiar şi la produsele delirante, întrucât suntem conştienţi că la ideile fixe anterioare, prin care se pregătesc vedeniile halucinatorii, contribuim şi noi cu ceva. Petrache Lupu însă n-a anticipat prin vreo imagine obsedantă, vedenia ce-a avut-o. Aceasta am dovedit-o la locul său. La el s-a întâmplat această arătare cu totul surprinzător, dintr-o dată şi chiar împotriva voii lui. Admiţând acestă totală substituire a imaginaţiei omeneşti – funcţie de cunoaştere a domeniului intelectual şi spiritual – prin lucrarea dumnezeiască, confirmăm şi luminăm cuvintele Sf. Grigorie Palama, citate mai la începutul acestui articol, că nu omul este cel care vede pe Dumnezeu în experienţele mistice, ci Dumnezeu Se vede pe Sine Însuşi, vede omul prin Duhul lui Dumnezeu, sau Duhul lui Dumnezeu prin aparatul omenesc. În modul acesta am avea să înţelegem

dintr-o latură nouă ceea ce cer toţi misticii drept condiţie pentru vederea lui Dumnezeu: încetarea oricărei activităţi intelectuale, imaginative, precum şi încetarea oricărei pasiuni. „Căci această unire a celor îndumnezeiţi cu lumina de sus se întâmplă în vreme ce încetează orice activitate intelectuală, cum zice marele Dionisie. (Aici Sfântul Grigorie Palama citează din marele teoretician al misticii ortodoxe, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Patrologia Graeca, t. III, col. 1001.) Ea nu e o aflare a lui Dumnezeu cu ajutorul cauzalităţii, sau a analogiei, căci atunci am avea de a face cu o lucrare a minţii; ea se întâmplă după suspendarea (χατ αφαιρεσιν) oricărei idei, fără ca ea însăşi să constea numai în această suspendare. Dacă acestă unire ar fi numai o astfel de suspendare, atunci ar sta în puterea noastră. Nu e deci numai înlăturare, suspendare şi negaţie privirea aceasta, ci unire şi îndumnezeire, produsă prin harul lui Dumnezeu în chip tainic şi ascuns, după înlăturarea impresiilor de jos, sau mai bine zis după încetarea activităţii minţii" (Op. cit. pag. 40).

Dumnezeu, străbătând cu lucrarea Sa în sufletul lui Petrache Lupu, Şi-a constituit din materialul găsit în el o imagine cât mai potrivită, în cadrul acelui material, cu atitudinea în care a voit să Se descopere oamenilor. Imaginea este cum am dezvoltat la începutul studiului, forma necesară în care apar în conştiinţă realităţile spirituale. Dacă ideile trebuie să devină imagini când intră în conştiinţă, cu atât mai mult mi se pare că au să ni se reveleze ca atare, într-un mod mai manifest şi mai plauzibil, persoanele lumii spirituale, pentru că o persoană are prin natura ei un caracter ipostatic, de independentă, vie şi detaşată existenţă, chiar şi atunci când pătrunde în spiritul nostru. Detaşarea aceasta de spiritul nostru, în cadrul lui, precum şi viaţa aceasta inde-

pendentă mi se pare că înseamnă, pentru conştiinţa celui ce o sesizează, o imagine. Iar persoanele lumii spirituale, fiind după puterea, după influenţa lor, de grade diferite, consituind o ierarhie, mi se pare că această deosebire dintre ele, această ierarhie a lor, ar putea-o experia acela în a cărui câmp de conştiinţă ar pătrunde în acelaşi timp mai multe persoane de acelea, aşa cum experiem în conştiinţă varietatea de persoane omeneşti ce ne înconjoară. Deosebirile acestea ce le-ar face între diferitele persoane ale lumii spirituale cel ce le experiază, este încă un fel de precizare a lor, un fel de prindere a lor în imagini. Intenţia cu care pătrund ele în conştiinţa noastră, misiunea ce o au către noi, sunt iarăşi elemente care intră în constituirea imaginilor lor.

Între persoanele lumii spirituale şi imaginile prin care ni se revelează – mai ales imagini de persoană omenească – este o aderenţă intrinsecă, nu o legătură accidentală. La fel între persoanele dumnezeieşti şi imaginile de om. Dacă spiritul omenesc, străbătând în lumea materială şi ataşându-şi-o, o polarizează pe aceasta în mod necesar în forma trupului omenesc, care e un chip al sufletului, oare spiritul dumnezeiesc, Care e modelul celui omenesc, n-are şi El în Sine, ca un fel de virtualitate, tensiunea spre imaginea de om, atunci când vrea să-şi facă mai plauzibilă prezenţa? Dacă diferitele funcţii ale spiritului omenesc îndată ce vor să se sădească în materie, clădesc această materie în organele cunoscute, pentru a se manifesta prin ele în lumea văzută, imaginea aceasta văzută nu e cuprinsă entelehial în spiritul omenesc şi, în oarecare sens, şi în cel dumnezeiesc, al cărui chip e cel omenesc? Ceea ce face spiritul omenesc în urma înclinaţiei sale fireşti în curs de câţiva zeci de ani, nu ar putea face, cu o deosebită preferinţă, când vrea să-şi facă evidentă

prezenţa, Spiritul dumnezeiesc într-o clipă? E doar o deosebire de durată. Cred că putem spune că Dumnezeu, atunci când vrea să Se reveleze într-un mod care să nu mai lase îndoieli despre arătarea Sa, Se arată mai firesc ca om. Înaintând în fiinţa omenească, în acest magazin şi laborator de imagini, să zicem în această „materie", Dumnezeu aprinde acolo o lumină: Îşi sintetizează o imagine, actualizând o înclinaţie a fiinţei Sale. Imaginea de persoană omenească în general este forma oarecum firească în care apare Dumnezeu. Detaliile în care se îmbracă această imagine omenească generală, într-o revelaţie sau alta, depind apoi atât de intenţia cu care Se revelează de fiecare dată Dumnezeu, cât şi de „materia" de imagini în care străbate şi din care îşi formează, transfigurând-o, o imagine Sieşi. Detaliul de om bătrân apare adeseori, întrucât în materialul de imagini lansează calitatea şi deci lucrarea de Părinte al tuturor. „Moşul" văzut de Petrache Lupu are privirea aspră, deoarece Dumnezeu a vrut să-şi manifeste nemulţumirea Sa cu viaţa actuală a oamenilor, anticipând în această severitate asprimea cu care va întâmpina pe cei răi la Judecata din urmă. Părul alb, luminos, în care a apărut acoperit până jos şi care a format pentru atâţia un pretext de ironii, este hlamida maiestuoasă de împărat (maiestosul nu apare în haină scurtă, care arată o fire zglobie, sau uşuratică), pe care Petrache Lupu a exprimat-o cum a putut. Ce ar zice cei ce se scandalizează de imaginea atât de plină de sens cu care S-a arătat Dumnezeu lui Petrache Lupu, dacă ar cunoaşte imaginile cu mult mai stranii sub care s-a arătat Dumnezeu adeseori în Sfânta Scriptură? Afară de aceea, ca toţi care s-au învrednicit de asemenea vederi, Petrache Lupu nu pretinde că poate reda exact ceea ce a văzut, ci numai aproximativ, şi foloseşte, de

aceea adeseori, particula „ca". „De aceea se atârnă de cele mai multe ori la aceste descrieri particula *ca*, prin care se caută o asemănare, fiindcă vederea e negrăită şi mai presus de orice nume" (Sfântul Grigorie Palama, Op. cit. pag. 28).

Imaginea pe care a avut-o Petrache Lupu a apărut ca exterioară lui şi plasată într-un peisaj fizic. Acest caracter a putut fi dat de Dumnezeu imaginii Sale prin aceea că lucrarea Sa, adăugată ca un plus de forţă spiritului lui Petrache Lupu, a străbătut până la nervul optic şi auditiv influenţându-le în aşa fel ca să vadă mai vie, mai concretă imaginea şi să o audă nu numai mintal, cum ni se întâmplă adeseori să auzim voci dinăuntru, ci sonor. Noi ne dăm seama că există o mare deosebire între imaginile sau reprezentările din noi şi intuiţiile sau percepţiile actuale ale obiectelor externe. Ce ajută conştiinţei noastre să constate această deosebire: că unele sunt derivate de noi, altele independente de noi, exterioare? „Intensitatea şi ordinea diferitelor reacţii care se înşiră între aparatul senzitiv extern şi pătura cerebrală" spune dl. Rădulescu-Motru (*Psihologie*, 1923, pag. 123). Plusul acesta de intensitate în nervii perceptivi trebuie să se datoreze unui stimulent mai energic pe care-l exercită imaginea care vine de la un obiect exterior, prin aceea că e mai vie, mai palpabilă, cu o realitate mai mare. Acest stimulent mai energic l-a putut exercita şi imaginea divină ce a văzut-o Petrache Lupu, în urma marii ei realităţi şi vioiciuni. Imaginea aceasta, atingând nervii din el, o energie nouă s-a descărcat în aceştia, făcându-i să reacţioneze aşa cum reacţionează în faţa imaginilor exterioare, văzând o imagine independentă şi auzind cuvintele de la ea. Că din spirit vin impulsuri şi adaosuri de energie în organele trupului, e un fapt asupra căruia nu mai trebuie să insistăm. Energia aceas-

ta nouă poate confirma ceea ce spune Sf. Grigorie Palama într-un citat de la începutul acestui studiu, că nu prin puterea naturală a ochilor privesc sfinţii vedeniile cereşti, căci atunci le-ar vedea orice om, ci printr-o putere nouă ce vine de la Duhul Sfânt.

Şi imaginile halucinaţiilor morbide se produc poate printr-o extraordinară stimulare a nervilor perceptivi, dar încordarea aceasta la ei e ceva bolnăvicios, aşa cum toată vioiciunea mişcărilor din trupul bolnavului nu e un fenomen de sănătate, ci de morbiditate, încordarea disperatului înainte de prăbuşire. Pe când la cel ce se învredniceşte de vedeniile sfinte, acest surplus de forţă în nervii săi nu e ceva morbid, obositor, ci ceva natural, liniştit, având ca urmare nu o scădere ci o înmulţire fără sforţări a energiilor sale psihice. Energia aceasta nouă, prin care nervii perceptivi fac pe cineva să dea imaginilor fără obiect material ceea ce orice om dă numai imaginilor cu suport material, e ceva atât de important încât ea nu poate proveni din cadrul fiinţei omeneşti decât ca un simptom al unei boli grave, urmând după ea dezlănţuirea bolii. Când însă nu se manifestă în legătură cu acest fenomen nici un semn de boală, e dovadă că avem de a face cu o forţă din afară de cadrele fiinţei omeneşti.

Dar dacă am numit caracterul exterior al imaginii divine ceva aparent, prin aceasta nu am înţeles că în exterior nu e nimic din ceea ce reprezintă ea ca realitate, ci numai că nu e în afară un obiect material de tipul acesta. Puterile spiritului străbat prin trup în lumea exterioară. Gândurile unei persoane, chiar nerostite, străbat uneori chiar la persoanele din jur. Sentimentele cuiva la fel. Voinţa unei persoane se impune prin concentrare asupra vietăţilor şi obiectelor înconjurătoare. Oarecum în jurul unei persoane pluteşte reţeaua

forţelor sale spirituale. Marele plus de putere spirituală, care e puterea dumnezeiască, a străbătut cu siguranţă prin trupul lui Petrache Lupu în exterior, umplând locul din jurul lui. Spiritul nostru este imaterial, dar puterile lui, lucrările lui izbucnesc la suprafaţă în şi asupra celor materiale. La fel şi Spiritul dumnezeiesc. Întrucât puterea dumnezeiască a străbătut în magazinul şi laboratorul de imagini din fiinţa lui Petrache Lupu, a sintetizat acolo o imagine. Dar puterea aceasta, care-Şi dovedea mai convingător şi mai clar prezenţa în imagine, a umplut toată fiinţa şi toată împrejurimea lui Petrache Lupu. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu e pretutindeni de faţă, dar în cazul Maglavitului avem de a face cu o revelaţie dumnezeiască, iar revelaţia este o păşire a lui Dumnezeu din planul insesizabil în cel sesizabil şi acestea nu sunt deosebiri spaţiale, ci de cunoaştere, de percepere. Imaginea însăşi sub care S-a arătat Dumnezeu nu am putea-o plasa într-un punct fix, căci nu putem face acest lucru nici cu imaginile noastre. Dar cu siguranţă că ea a fost şi de-a lungul nervilor perceptivi, până la punctul lor exterior, reprezentând până acolo puterea dumnezeiască. Puterea divină putea lucra astfel asupra lui Petrache Lupu nu numai din interior, ci şi din exterior. În orice caz e absurd să izolezi spiritul de materie, închizându-l într-o celulă dinăuntru, cum face protestantismul cu sectele lui.

Precum se vede, nu există nici un motiv serios care să ne împiedice de-a crede că Petrache Lupu a văzut pe Dumnezeu. Dimpotrivă, vedenia lui întruneşte toate criteriile teofaniei.

Ianuarie, 1936

CELE DOUĂ ÎMPĂRĂŢII

Teologul rus B. Vâşeslavţev, publicând un eseu despre Stat („Problema stăpânirii şi sensul ei religios", *Puty*, Nr. 42, 1934), vede fiinţa acestuia într-o împrejurare antinomică de divin şi de satanic. Chiar Statul care stă mai decis în slujba teocratică are în el ceva diavolesc: e sabia, e constrângerea, e degradarea omului cetăţean la rolul de instrument al unei voinţe străine. Supusul are să împlinească ordinul stăpânirii nu pentru că se convinge printr-un raţionament despre valoarea lui, ci pentru că-i ordin. Numai aşa e posibilă menţinerea rânduielii în Stat, în armată.

Iar antinomia aceasta poate fi depăşită, după B. Vâşeslavţev, printr-o oarecare sublimare a stăpânirii, lăsându-se străbătută în legile ce le dă şi în raporturile ei cu supuşii de conştiinţa că stă în slujba a ceva mai înalt decât ea, păstrând legături cu puterile iubirii şi ale dreptăţii. O sublimaţie deplină a stăpânirii, o lichidare totală a antinomiei nu poate avea însă loc, pentru că ea înseamnă o anulare a stăpânirii. Iar stăpânirea e necesară pe acest pământ după căderea omenirii în păcat, pentru a susţine ordinea împotriva asalturilor dezordinii.

Gândirea aceasta a lui B. Vâşeslavţev trezeşte o gravă nedumerire.

Dacă Statul stă în serviciul ordinii şi în această privinţă e instrument necesar al lui Dumnezeu împotriva răului, cum se face că pentru menţinerea ordinii lui Dumnezeu e

necesar ceva al răului, sabia şi constrângerea? Constatarea că Statul e în fiinţa sa o împreunare de contradicţii extreme, divine şi satanice, nu mulţumeşte cugetul. Vom încerca şi de aceea un răspuns mai liniştitor în problema Statului.

Vom îngloba ideea de Stat în ideea mai largă de lege, pe care o vom lua, la rândul ei, într-o accepţiune cât mai cuprinzătoare.[1]

Legea este mijlocul de a sta în calea dezordinii, de a opri înaintarea ei, nu prin îndemn, nu prin rugăminţi, ci prin porunca prevăzută cu putere constrângătoare. Într-o formulare şi mai generală legea se prezintă ca o preîntâmpinare a răului şi ca o reacţie faţă de rău. Intenţia ei directă nu este însă să creeze binele în om; când vreo dispoziţie a legii se întinde până acolo, dispoziţia respectivă nu mai e lege, ci dorinţă, îndemn, rugăminte. E drept că mai toate legile vizează indirect şi îmbunătăţirea omului, dar nu aceasta e caracteristic pentru ele, nu aceasta e fiinţa lor. Legea se întinde până acolo până unde se poate întinde puterea ei restrictivă şi constrângătoare. Intenţia ei directă este să oprească *manifestările* răului şi să constrângă la *manifestări* bune. Scopul ei nu este unul moral, individual, ci unul social. El constă în asigurarea ordinii sociale.

Dar legea cuprinde în fiinţa sa un paradox pe care nu-l poate depăşi; deşi e mijloc de luptă împotriva răului ea nu poate desfiinţa prin sine, răul; dimpotrivă, ea îl înmulţeşte. Dacă uneori se face câte un om mai bun prin lege, este pentru că acela se lasă pătruns de sfatul luminat, de îndemnul, de rugarea, de omenescul iubitor cuprins în rezerva, în planul indirect al ei. Legea stoarce manifestarea bună sau înă-

[1] Vorbim aici nu de legea din ordinea fizică, ci de cea din ordinea socială.

buşă pe cea rea în mod silnic, chiar dacă nu convine dorinţei de libertate a omului; ea scoate binele din om fără om; nu lasă la suveranitatea nelimitată a omului să facă binele sau să evite răul. Nu libertatea este ultimul for de care depinde facerea binelui sau evitarea răului, cerute prin lege. Această născocire a libertăţii omului trezeşte însă în el reacţia demnităţii ultragiate şi ura împotriva legii şi a ordinii căreia ea îi serveşte. Legea în sine însă nu este un rău. Dar ceea ce nu este un rău se face prilej de înmulţire a răului. Paradoxul acesta l-a descris dramatic Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani, capitolul 7.[1]

Dar dacă aşa stau lucrurile n-ar fi preferabil să nu existe legea? Să observăm că înlăturarea legii o doresc nu cei buni, ci cei răi. Pe aceştia din urmă îi incomodează prezenţa legii. Cei buni nu-i simt prezenţa. Ei lucrează în favoarea ordinii şi potrivit indicaţiilor legii, fără să audă că legea le-o cere. Se produce nesilit o conformitate deplină între felul lor de-a cugeta şi lucra şi ordine, fără ca să fie necesară poliţia intermediară a legii. Sau ordinea devine o realitate asimilată în făptura lor, felul lor de-a fi devine una cu ordinea. Legea, obiectiv sau virtual, există în ordine, dar nu mai există subiectiv sau actual pentru conştiinţa celor buni. Există ordinea ca realitate ontologică, *ce decurge,* dar nu se mai simte desprinzându-se de ea faţa imperativă a ordinii, care *porunceşte* să fie realizată. Îndată ce subiectul omenesc se dezlipeşte de ordine, apare ca un intermediar între el şi ordine şi legea, paznicul poruncitor şi ameninţător al ordinii. Şi

---

[1] *Este legea păcat? Ferească Domnul! Dar păcatul nu l-am cunoscut fără numai prin lege. Caci n-aş fi ştiut pofta, dacă legea n-ar fi zis: Să nu pofteşti... Şi porunca spre viaţă, tocmai ea, la mine s-a nimerit spre moarte* (7,10).

invers, pe măsură ce un subiect omenesc devine bun, în viaţa lui pătrunde organic ritmul ordinii şi cu aceasta faţa legii se retrage ca o limbă de flăcări în cuptorul ei, în ordinea devenită normă organică a omului. Cei buni au ieşit de sub lege, nu printr-o desfiinţare obiectivă a legii, ci prin transformarea ei într-o normă autonomă, într-o normă ce şi-o dă subiectul voluntar şi nu îi este impusă din afară.

Pentru cei răi prezenţa legii este o realitate care le înghite o enormă parte din preocupări, din viaţă, din orizont. Pe ei legea îi copleşeşte. Ei văd legea crescând uriaş în defavoarea vieţii libere. Cu cât viaţa lor e mai stăpânită de rău şi dezordine, cu atât şi legea se întinde mai mult ca o negură peste lumina cerului lor sufletesc. Şi pe măsură ce se întinde legea peste cuprinsul vieţii lor, se întinde şi răul şi vice-versa. E aici un cerc vicios care creşte continuu. Ei înţeleg biruinţa asupra legii ca o înlăturare obiectivă a legii, ca o desfiinţare şi a ordinii, nu ca o absorbire a legii, ca o înghiţire a ei, ca o desfiinţare subiectivă a ei. Pentru ei a trăi în afară de lege înseamnă a trăi în dezordine, în anarhie.

Din acestea reiese cu evidenţă răspunsul la întrebarea: n-ar fi preferabil să nu existe legea? Legea în mod obiectiv, ca latenţă cuprinsă în ordine, nu poate să nu existe. Dar subiectiv, pentru cei buni, nu mai există. Pentru cei răi e necesar să existe, e necesar să iasă din starea de virtualitate. Legiuitorul suprem când a prevăzut această apariţie a legii şi când o vede împlinindu-se trebuie să simtă o mare durere, ca şi oricare legiuitor când dă o lege într-un domeniu în care până atunci nu era necesară: el ştie că legea va servi de prilej la înmulţirea răului în cei răi, la producerea infracţiunilor, dar în acelaşi timp ştie că legea e necesară chiar din pricina lor. Dacă n-ar apărea legea, răul din cei răi s-ar revărsa în afară

distrugând ordinea şi împiedicând pe cei buni de la propăşirea morală. Cu riscul de a se înmulţi răul în cei răi, ea trebuie dată. Din fericire ea nu influenţează în rău şi pe cei buni.

Şi acum putem să formulăm întrebarea: este legea de la Dumnezeu? Şi în ce raport se află ea cu harul? Legi în sensul de porunci care cer săvârşirea binelui şi evitarea răului, având ca forţă ameninţarea ce se poate uşor transforma în constrângere şi pedeapsă, e neîndoielnic că a dat Dumnezeu multe în Vechiul Testament. Înainte de cădere, cât timp protopărinţii erau cu cugetul curat şi bine intenţionat, nu le-a dat decât o singură poruncă, aceea de a nu mânca din pomul cunoştinţei binelui şi răului. Încolo viaţa le-a fost lăsată să se orienteze după aspiraţiile ei organice, ştiind Dumnezeu că acestea sunt bune. Din nefericire porunca aceea unică a fost călcată. Puterea legii, pedeapsa, n-a întârziat să se manifeste în toată asprimea ei. Şi, ceea ce-i mai semnificativ, la poarta paradisului e aşezat ca paznic un înger, *şi sabie de foc învârtitoare ca să păzească calea către pomul vieţii* (Facere 3, 24). Apare deci simbolul sabiei. Nu e sabie de oţel, dar nu e mai puţin sabie care pedepseşte. Ea avea forma de sabie şi reprezenta o ameninţare, constrângând pe protopărinţi să evite intrarea în paradis. Nu era un simplu apel la libertatea lor. Sabia aceasta de flăcări e de la Dumnezeu şi numai de la Dumnezeu, ca şi mânuitorul ei, îngerul. Diavolul n-a contribuit cu nimic la plămădirea acestei săbii. Dar ea apare după căderea în păcat. Apariţia ei e dependentă de păcat. Pe urmă legile s-au înmulţit. Pentru că s-a înmulţit şi păcatul în oameni. Răul din ei se revărsa în tot mai multe direcţii şi în tot mai multe direcţii trebuiau puse stăvilarele legii, paznici cu sabia în mână. S-au dat nenumăratele legi ceremoniale şi legi de viaţă civilă care sancţionau adeseori cu moartea transgresiunea.

Astfel în interpretarea celor zece porunci, interpretare dată tot de Dumnezeu, se prevedea pedepsirea cu moartea pentru adulter (Deuteronom 22,22), pentru fata care la căsătorie se găseşte că nu şi-a păzit cinstea (Deuteronom 22,21), pentru fiul neascultător (21,21), pentru cel ce dispreţuieşte pe preot (17,12), pentru duşmani în război (20,13), pentru idolatri (17,5), pentru prooroci mincinoşi (13,5) etc.

E drept că împărăţia apare la evrei fără ca Dumnezeu să se bucure. În cererea poporului de a i se da împărat se manifestă neîncrederea în Dumnezeu. Până atunci Dumnezeu condusese poporul evreu prin bărbaţi aleşi de El pe cale excepţională şi în împrejurări excepţionale, având El un rol direct în conducerea poporului. Acum apar împăraţi cu atribuţii mai autocrate, Dumnezeu rămânând în umbră. Teocratismul începe a-şi pierde din densitatea lui. Aceasta nu a plăcut lui Dumnezeu: apucarea organizaţiei politice a omenirii pe calea autonomizării. Samuil spune poporului: *Aţi văzut că Nahaş, împăratul fiilor lui Amon, a venit asupra voastră şi aţi zis: «Nu, ci numai împărat să împărăţească peste noi», deşi Domnul Dumnezeu împărăţea peste voi* (I Regi 12,12).

Şi mai este un motiv pentru care împărăţia e socotită ca ceva rău: eventuala samavolnicie la care e de prevăzut că se va deda, adică nedreptăţile ce le va aduce, strâmbarea legii de la Dumnezeu, care este dreaptă (I Regi 8, 11-18).

Legea în principiu este de la Dumnezeu; legea oricât de aspră, dar dreaptă. Legea a existat şi s-a aplicat şi înainte de împăraţi. Erau altele organele care o păzeau şi o aplicau. Exista o organizaţie naturală a poporului, la care se adăugau uneori Judecătorii şi peste toată viaţa lui plutea Dumnezeu. Dacă împărăţia, spune poporului evreu Samuel, va păstra aceste două margini: să ştie pe Dumnezeu ca adevăratul îm-

părat şi să ţină legea dreaptă, Dumnezeu va privi cu bunăvoinţă ca adevăratul împărat şi să ţină legea dreaptă, Dumnezeu va privi cu bunăvoinţă la ea, o va ajuta, va fi cu împăratul şi poporul (I Regi 12,14).

Statul în sine, ca paznic al legii, al legii drepte, nu este un rău, aşa cum nu se poate vorbi de rău la Dumnezeu pe motiv că pune legi şi veghează să fie respectate. Răul se adaugă îndată ce şi pe măsură ce Statul devine un paznic *autonom* al unei legi *nedrepte*. Asprimea, oricât de mare, a Statului, sau a reprezentanţilor lui, când e *dezinteresată*, fără patimă şi ambiţii personale, ci slujbă a ordinii drepte a lui Dumnezeu, nu are nimic rău. E drept că e foarte greu ca omul stăpânitor să păstreze aceste condiţii.

*

Dar să trecem la Testamentul Nou. Mântuitorul a venit să întemeieze o împărăţie, altfel de cum sunt cele pământeşti, împărăţia cerului sau a lui Dumnezeu. În această împărăţie nu mai stăpâneşte porunca ameninţătoare şi la necesitate pedepsitoare, ci iubirea şi iertarea. Omului nu i se mai *ordonă* să facă binele şi să evite răul, ci este *rugat*, vrăjit, încântat. Libertatea omului este restabilită ca for suprem de decizie morală, nefiind prin nimic înghesuită, strâmtorată, silită. Iar în caz că omul totuşi nu se lasă dus de îndemnurile dulci ale cuvântului blând, ale pildei desăvârşite şi ale harului care nu sileşte, ci păcătuieşte mai departe, nu e pedepsit în această împărăţie, ci e iertat.[1] Forţa care e întrebuinţată în împărăţia

[1] E drept că se prezice o pedeapsă şi de către Biserică, dar numai în lumea viitoare. Întrucât deci omul ştie că va fi iertat continuu până în clipa din urmă a vieţii sale pământeşti, de se va căi, nu-şi simte libertatea cât trăieşte pe pământ aşa de strâmtorată de perspectiva pedepsei din lumea viitoare, căci gândeşte că mai are timp de căinţă. Aceasta, în cazul când e un om rău, păcătos. Căci dacă e un om

cerului e exclusiv harul, iubirea, bunătatea şi ea se adresează libertăţii omului, ca el de bunăvoie, fără nici o teamă de pedeapsă, să facă binele.

Dumnezeu a ştiut şi a preştiut că legea nu e în stare să convertească răul în bine. Rolul şi puterea ei se rezumă la menţinerea ordinii, la oprirea răului de a se manifesta în proporţii primejdioase pentru ordine. A ştiut şi a preştiut chiar că ea va prilejui înmulţirea păcatului. Dar tocmai prin aceasta ea avea să pregătească omenirea pentru a aştepta întemeierea unei astfel de împărăţii, unei alte maniere de a lupta cu răul. Neputinţa legii de a-i scăpa de rău a trezit dorinţa după iertarea şi iubirea dumnezeiască, singura în stare să topească şi metafizic, dar şi psihologic răul din oameni. Aşa a coborât Fiul lui Dumnezeu iubirea şi harul dumnezeiesc între oameni, întemeind împărăţia cerului care lucrează acum cu forţa bunătăţii efectiv la dezrădăcinarea răului din om, la sădirea binelui. Iisus nu se mai opune răului cu legea, cu pedeapsa, cu dreptatea, ci cu iubirea şi aşa învaţă şi pe ucenicii săi: *Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc* (Matei 5,44).

Şi totuşi împărăţia cerului este o împărăţie reală, iar Hristos este împărat, deşi Îşi concepe această demnitate ca o *slujire*. Este împărăţie pentru că are cele două caractere esenţiale ale împărăţiei: tăria şi ordinea. Hristos domneşte de fapt în sufletele care vin la credinţă; domneşte prin adevărul pe care-l reprezintă şi-l varsă în suflete şi căruia

---

evlavios, e şi mai puţin incomodat de lege, aceasta nemaiexistând pentru el ca o poruncă externă, ordinea creştină fiind asimilată în el. Creştinul care face voia Domnului din frica de pedeapsă, nu e încă creştin deplin, nu cunoaşte încă harul şi iubirea lui Hristos.

sufletul se supune, şi prin iubirea ce o trezeşte în suflete faţă de Sine prin iubirea Sa. E un Domn care întrece pe toţi domnitorii pământeşti şi în ce priveşte devotamentul absolut al supuşilor. Şi e ordine în împărăţia cerească. Fiecare respectă persoana fraţilor săi cu care este unit în iubire. Iar ierarhia valorilor adevărate nu-şi află nicăieri pe pământ o existenţă mai necontestată ca în împărăţia aceasta în care Hristos e în cap, iar eroii credinţei şi ai moralităţii, sfinţi veneraţi.

Dar oare n-a desfiinţat Hristos împărăţia legii, odată ce a adus o manieră superioară de a lupta contra răului? La aceasta răspundem: dacă toţi oamenii ar fi primit pe Hristos şi s-ar fi desăvârşit dintr-odată, n-ar mai fi fost necesară legea şi paznicul ei, Statul. Dar nu e acesta cazul. Oamenii primesc pe rând pe Hristos în decurs de milenii, iar desăvârşirea este o stare care nu se realizează decât cu sforţări mari şi îndelungate şi niciodată deplin şi de toţi pe acest pământ. Dacă Dumnezeu ne-ar transforma mecanic prin voinţa Sa, ar fi uşor, dacă n-ar fi după legile vieţii spirituale şi psihologice pe care Dumnezeu nu le suprimă, şi n-ar fi desăvârşirea o operă ieşită din colaborarea liberă a omului cu Dumnezeu. Dacă ar fi, cu alte cuvinte, Hristos deplin împărat peste toţi oamenii, dacă împărăţia Lui s-ar fi impus deplin şi universal, împărăţiile legii s-ar fi desfiinţat de la sine. Dar aceasta se va întâmpla numai la sfârşitul timpului.

Atât timp cât mulţi oameni nu cunosc pe Hristos şi mulţi Îl cunosc numai nominal şi aproape toţi sunt stăpâniţi încă şi de mult rău, legea şi paznicul ei continuă să existe în mod automat, am zice. Într-adevăr, ordinea e eternă. Ea există şi în împărăţia cerului. Acolo e susţinută benevol prin iubire. Dar oamenii stăpâniţi încă de mult rău foarte uşor înclină să o tulbure. Iar în ordine se cuprinde latent, ca însăşi

puterea ei de autoconservare în caz de călcare, legea cu pedeapsa. Dacă pentru cel convertit până în străfunduri de har, sabia legii s-a înghițit în ordine, iar ordinea în spiritul său liber, pentru cel în care răul mocnește încă și izbucnește din când în când, legea apare și ea. Având în vedere dezactualizarea legii pentru cei convertiți, Apostolul Pavel proclamă: „Voi nu mai sunteți sub lege, voi ați murit legii; trupul păcatului din voi, care susținea legea deasupra noastră, murind, acum viați lui Hristos" (Romani 7, 4-7). Dar având în vedere că legea, virtual, ca latență în ordine, continuă să existe etern, cât va exista ordinea, Hristos declară: *Să nu socotiți că am venit să stric legea sau proorocii, n-am venit să stric, ci să o împlinesc* (Matei 5,17). Și în strânsă logică cu aceste cuvinte Mântuitorul arată cum prescripțiile Legii Vechi cereau evitarea răului, iar El cere acum sădirea binelui pozitiv în suflete. Dar aceasta e tocmai absorbirea legii în spirit, dezactualizarea ei ca lege pentru cei ce se schimbă lăuntric. Dar pentru cei ce nu se schimbă, ea rămâne ca lege exterioară, normându-le exteriorul. Mântuitorul cere în fond mai mult ca legea. *Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu preacurvești. Eu însă, vă spun vouă că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și preacurvit cu ea în inima lui* (Matei 5, 27-28). E clar că pentru cel care nu poate sau nu vrea să se rețină de la poftirea simplă a femeii, nu se dă în acest loc deplină dispensă și de la prescripția de a nu preacurvi. Hristos n-a îndemnat la dezordine. Pentru cel care nu poate îndeplini acel plus pe care îl cere Mântuitorul, rămâne validă legea. Cel care nu-i creștin și nu împlinește ceea ce cere Mântuitorul – și în cerința Lui mai mare cuprinde și legea – rămâne supus legii și paznicului ei, Statului. Biserica n-are misiunea să păzească legea externă, pedepsind pe cel ce o calcă.

Împărăţia cerului nu poate aplica maniera legii nici membrilor ei pentru transgresiunile lor sociale. Cazurile de aplicare a legii ar fi atât de dese încât n-ar mai avea aproape când şi cum folosi maniera iubirii. Afară de aceea, maniera legii şi a iubirii se exclud. Iubirea iartă, iar legea pedepseşte. Nu se exclud întru totul, căci după scop se întregesc: una menţine ordinea, iar cealaltă produce binele în suflete şi unde nu e ordine e stânjenită şi Biserica în lucrarea ei. E posibil deci să coexiste şi să pornească aceste două maniere din acelaşi subiect, dar omul vizat de ele, în starea actuală de păcat, ia prilej de scandal când e tratat din acelaşi loc şi cu legea şi nu mai vede iubirea. Deci pentru slăbiciunea omului Dumnezeu a separat cele două maniere, ca să reliefeze existenţa iubirii atât de puternic încât omul să vadă clar că în Dumnezeul providenţiator şi păzitor al legii, aşa cum se manifestă în Vechiul Testament, se cuprinde şi o nemărginită iubire. De aceea Şi-a luat în Fiul cel Întrupat o figură şi o atitudine închinată exclusiv iubirii. Iar Biserica este continuarea lui Iisus Hristos.

Pentru aceeaşi oameni sunt deci necesare împărăţia harului care să lucreze cu iubirea pentru transformarea răului din ei în bine şi împărăţia legii pentru a-i împiedica, până se desăvârşesc, să tulbure ordinea socială. Acelaşi om pentru aceeaşi faptă rea este iertat de Biserică şi pedepsit de Stat.

Conform acestora natura raporturilor dintre Stat şi Biserică, se poate uşor determina. Biserica va respecta Statul ca fiind în fiinţă o altă manieră a lui Dumnezeu de a lucra împotriva răului şi viceversa. În principiu maniera sabiei şi a tuturor mijloacelor legii nu va fi pentru Biserică obiect de critică, atât timp cât ele vor sta în serviciul ordinii drepte, nu a unei ordini de suprafaţă, nedrepte. Peste tot asprimea sancţiunilor nu va forma obiect de critică din partea

Bisericii, căci ea nu poate pretinde ca Statul să lucreze după maniera ei de milă, iertare, iubire, ci are să răspundă lui Dumnezeu pentru ordinea dreaptă. Asprimea mai mare sau mai mică a sancţiunilor, Statul şi-o va face dependentă numai de starea morală mai bună sau mai rea a cetăţenilor. Biserica poate lucra indirect pentru evitarea sancţiunilor aspre sau pentru rărirea lor prin ridicarea nivelului moral al cetăţenilor care sunt şi membrii ei.

Biserica romano-catolică îşi întinde critica asupra întregii acţiuni a Statului, blamând orice faptă care nu-i convine ei. Biserica romano-catolică ar fi trebuit să precizeze: orice faptă a Statului care contravine dreptăţii intră în domeniul criticii, dar nu orice faptă care-i convine ei.

Peste tot Biserica romano-catolică afirmă că Statul e supus regalităţii temporale a lui Hristos, Bisericii. „Statul este suprem în domeniul său, dar domeniul său e subordonat, astfel că suveranitatea sa nu poate fi absolută şi universală. Nu există decât o suveranitate absolut universală, aceea a Creatorului. Suveranitatea Bisericii, universală în toată ordinea mântuirii, este evident mai vastă şi mai înaltă ca a Statului" (J. Maritain, *Primaute du spirituel*, pag. 18, vezi şi Enciclica Papei Pius XI, *Quas Primas*, 1926).

Teza e greşit pusă. Din suveranitatea absolută a lui Dumnezeu ca Creator nu urmează că Statul e subordonat Bisericii, ca şi cum Biserica ar avea în fond şi în principiu şi sabia legii şi numai din motive practice ar da-o Statului, pe care l-ar tutela întru totul. Biserica nu reprezintă pe Dumnezeu Creatorul, ci pe Dumnezeu Mântuitorul. Noţiunea de Creator e mai largă decât aceea de Mântuitor: ea cuprinde şi funcţia de păzitor al legii, de apărător al creaţiei prin pedeapsă. Dacă Dumnezeu în forma de Mântuitor a voit să prezinte iu-

birea în stare pură, detaşată cu totul de funcţia Sa de păzitor al legii, de ce să amestece Biserica aceste domenii uitând de fiinţa şi de rostul ei, zădărnicind întruparea lui Dumnezeu în „chip de rob", ca „miel" ce n-a venit să zdrobească grumazul nimănui? Statul şi Biserica stau cu totul pe alte planuri. Sunt două maniere distincte şi independente prin care lucrează Dumnezeu faţă de rău. Biserica, fiind încorporarea unei maniere, a celei mai perfecte şi mai eficace, nu poate să fie nici o formă posesoare şi a celeilalte maniere, nici măcar în ipostasul de transmiţătoare a sabiei de la Dumnezeu Statului. Ea e o manieră superioară, se înţelege, dar în sine, nu deasupra Statului. Ea e cu totul din alt plan. E superioară pentru că împlineşte ceva mai mult decât Statul: crearea binelui în om. Dar în starea actuală de păcat lucrarea ei are lipsă de temelia pusă de Stat, de ordine. În nici un caz nu poate împlini Biserica lucrul Statului.

În două forme au încercat unele curente creştine să reducă importanţa Statului: crezând că e suficientă iubirea pentru menţinerea ordinii, sau că-şi poate însuşi Biserica maniera sabiei pedepsitoare. În primul caz, propriu sectelor, Statul e transformat în Biserică, în al doilea, propriu catolicismului, Biserica e transformată în Stat. Primul caz duce la anarhie, al doilea la dispariţia Bisericii în ceea ce-i propriu ei! Şi într-un caz şi în altul negarea Statului, ca realitate deosebită de Biserică, se răzbună amar.

Biserica romano-catolică e străbătută în toată doctrina ei despre raportul cu Statul de tendinţa de-a amesteca cele două maniere. Statul e supus normelor Bisericii, iar Biserica vrea să subsituie Statul. Şi ceea ce-i mai grav e tendinţa de-a face din Biserică Stat. Într-adevăr ea nu critică numai faptele Statului sub raport moral, ci ia împotriva lui măsuri

care țin de maniera specifică a Bisericii, măsuri care, spune Maritain, sunt în funcție de timp. În Evul Mediu pornea cruciadă împotriva Statului: astăzi nemaiavând cu cine să o facă, folosește altfel de măsuri de constrângere, prin urmare tot legi.

Dar unde își arată mai mult Biserica romano-catolică tendința de a deveni Stat este în ambiția papei de-a avea un stat teritorial și-o putere temporală și materială, de-a purta sabia ca orice Stat. Legea și iubirea, pedeapsa răului și iertarea lui numai în concepția catolică pot încăpea în aceeași teacă. În realitate știm că mai întotdeauna sabia iubirii a rămas la rugină în ocârmuirea Statului pontifical de către papi. E și firesc: cine are în mână și sabia legii, greu va face uz de cea a iubirii. Biserica romano-catolică ținând să aibă un Stat, liber în toate privințele de celelalte State, Statul pontifical, trebuie să pedepsească ea în Statul ei pe transgresorii legii civile, e silită să folosească ea maniera legii. Această libertate vrea să o aibă catolicismul în toate statele. Cel puțin pentru membrii ordinelor religioase, Pius XI cere în Enciclica *Quas Primas* libertate absolută în orice stat. Catolicismul tinde să devină astfel un fel de suprastat sau un Stat în Stat în toate țările. Dar Biserica poate fi ferită de pericolul de-a deveni împărăție a legii, numai dacă membrii ei, chiar și slujitorii cei mai înalți ai ei, sunt lăsați să stea pentru transgresiunile legii civile sub jurisdicția Statului, dând Cezarului ce este al Cezarului.

În general Biserica catolică concepe greșit împărăția lui Hristos. Papa Pius XI în enciclica *Quas Primas* din 1926, deduce dreptul Bisericii de-a fi o împărăție alături cu celelalte, din același plan cu ele și folosind și maniera lor de lucru, din teza că Hristos este împărat și ca om, deci și Biserica nu e numai o împărăție spirituală, ci și pământească, omenească.

Fără îndoială că Hristos şi ca om e împărat, dar în Hristos omul nu e o realitate separată, Hristos nu e numai om, ca ceilalţi, ci şi Dumnezeu. Subiectul din Hristos e Dumnezeu Cuvântul devenit persoană a naturii omeneşti. Iar raportul lui Dumnezeu Cuvântul faţă de omenitatea pe care a primit-o e reprezentativ pentru raportul Lui faţă de toată omenirea. Căci e fapt ce se dovedeşte şi prin experienţă tot mai mult că natura omenească reprezintă un ciclu de existenţă cu oarecare unitate de viaţă, în oricât de mulţi indivizi s-ar actualiza. Vezi în vis şi în alte împrejurări feţe nemaivăzute care îţi apar real a doua zi: simţi strâmtorările prietenilor şi rudeniilor de la distanţă. Peste tot se vede că există o vie mişcare, de comunicare subterană între oameni, pe care indivizii cu un sistem nervos mai fin, cu un trup mai puţin încărcat de grăsimea materiei, le sesizează. Sfinţii văd la distanţă şi ştiu gândurile cele din depărtare. Subiectul părtaş de natura omenească stă într-o legătură de interinfluenţă cu toată omenitatea, cu atât mai mult, cu cât e mai proeminent ca personalitate.

Hristos, prin firea omenească pe care a luat-o asupra Sa, a intrat în acest ciclu al naturii omeneşti, în această unitate a naturii omeneşti pe care o influenţează prin natura Sa, care e ca o verigă începătoare a unui mare lanţ, verigă ţinută în mâna lui Dumnezeu Cuvântul.

Hristos, ţinându-Şi natura omenească în condiţia de smerenie în care a ţinut-o cât a fost pe pământ, a arătat în ce sens vrea să influenţeze natura omenească generală în existenţa ei pământească, înainte de-a ajunge la slava cerească. Mântuirea şi-o câştigă fiecare om însuşindu-şi această manieră a lui Hristos. Fiul lui Dumnezeu nu Şi-a luat chip de om pentru a face din acest chip un împărat, ci tocmai ca să se smerească; chipul lui de om, a fost *chip de rob* (Filipeni 2,7).

Tocmai fiindcă Dumnezeu vedea că prin maniera împărătească, în sensul de stăpânire prin forță, nu se pot mântui oamenii, S-a întrupat: împărat era în cer cum nu se poate mai mare. Pe pământ n-a venit pentru a adăuga ceva la mărimea Sa împărătească. Căci oricât de mare împărat S-ar fi arătat ca om, tot n-ar fi ajuns nici pe departe majestatea împărătească din cer. Smerenia a fost ținta întrupării, nu împărăția. Desigur, Hristos a fost şi este şi împărat. Dar nu în sensul de stăpânitor plin de forță constrângătoare, ci de împărat care biruie prin blândețe, prin jertfă, prin iubire. Hristos a fost împărat peste natura omenească a Sa încă de pe pământ, căci ea I se supunea cu bucurie şi cu fericire, întru totul. Dar n-o domina prin constrângere, ci prin luminare şi har. Iar împărăția lui Hristos peste ceilalți oameni tot aşa se manifestă: dinăuntru în afară, lucrând în adâncul sufletelor cu adevărul, cu harul, cu iubirea Sa, nu impunându-Se din exterior împotriva voinței, cu puteri de ale legii şi ale constrângerii.

Hristos n-a venit să mai întemeieze o împărăție de aceeaşi manieră cu celelalte. El a venit tocmai pentru că maniera împărățiilor de felul acela n-a putut mântui lumea, a venit ca să aducă o manieră cu totul deosebită. De câte ori au voit mulțimile să-L proclame împărat a respins, iar lui Pilat i-a spus: *împărăția Mea nu este din lumea aceasta.*

Dialogul acesta cu Pilat e foarte categoric în sensul ce-l exprimă. Pe de o parte Iisus îi spune lui Pilat că puterea ce o are de a-L răstigni este „de sus", că puterea Statului este adică de la Dumnezeu (Ioan 19,11), pe de alta declară că împărăția Sa nu e din lumea aceasta ca cea a Statului, deşi, evident, şi ea e de la Dumnezeu. Şi dezvoltând în ce constă împărăția din lumea aceasta, adaugă: *Dacă împărăția Mea ar fi din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu dat*

prins Iudeilor. Dar, acum, împărăţia Mea nu este de aici (Ioan 18,36). În opoziţie cu aceasta arătând puterea împărăţiei Sale, continuă: *Tu zici că Eu sunt împărat. Eu spre aceasta M-am născut şi pentru aceasta am venit în lume, ca să mărturisesc adevărul. Oricine, care purcede din adevăr, ascultă glasul Meu* (Ioan 18,37). Iisus n-a întemeiat deci o împărăţie a cărei putere stă în constrângere, ca a celorlalte, ci un adevăr căruia spiritul i se supune liber. El şi Biserica ce-L continuă nu mai poate folosi maniera legii, Statul, pentru că atunci şi-ar zădărnici maniera iubirii, a adevărului, a harului, ar pune piedici convertirii răului în bine.

Iisus împărăţeşte prin iubirea care suferă din partea răului, nu-l pedepseşte. El e mielul care Se înjunghie şi astăzi în Biserică. Domnia lui e domnia Mielului. Antinomia Împărat şi Miel ce Se înjunghie pentru oameni numai aşa rămâne nesfâşiată dacă nu-L facem pe Iisus împărat asemenea împăraţilor pământeşti, cum Îl face catolicismul pentru a-şi justifica pofta sa după o astfel de împărăţie.

Biserica nu are să caute vreo supremaţie asupra Statului căci această supremaţie nu şi-ar putea-o menţine decât prin mijloace ca ale Statului. Nici nu-i va critica asprimea legilor. Ea poate cere Statului numai ceea ce derivă din adevărata lui fiinţă: 1. să fie drept şi 2. să fie conştient că stă în slujba lui Dumnezeu, nu e de sine. Încolo să fie Stat, adică să fie tare, să păzească bine legea şi ordinea. Sub acest raport Biserica nu numai că nu-l critică, ci îi dă toată binecuvântarea.

Astfel între Biserică şi Stat, între împărăţia legii şi a harului, e de dorit o strânsă colaborare, preţuind fiecare misiunea celuilalt, dar nici una din aceste instituţii nu are să se amestece în domeniul celeilalte, să o substituie pe cealaltă.

Dacă Statul e liber faţă de Biserică, şi Biserica e liberă faţă de Stat. Statul nu-i poate cere Bisericii altceva decât să rămână Biserică. Numai aşa se serveşte din două părţi, complet, voia dumnezeiască. Autonomia Bisericii rezultă din acestea cu absolută necesitate, cu observarea că Biserica nu are să incomodeze ordinea şi dreptatea căreia îi serveşte Statul. O Biserică dependentă de Minister, mânată şi îndrumată la lucru prin lege, prin mijloace constrângătoare, înseamnă o Biserică absorbită în Stat.

*

Între a face răul din dorinţa de-a strica, de-a tulbura, de-a produce suferinţă sau din egoism, pentru a-ţi asigura anumite avantaje de onoare, de comoditate, de plăcere şi între a pedepsi răul, din râvna pentru ordine, pentru bine, pentru fericirea obştească şi fără nici o patimă meschină, necăutând nici un profit personal, este o diferenţă. Răul pentru rău şi din egoism îl comite Satana şi cei inspiraţi de Satana. Această acţiune este Satanism.

Pedeapsa răului e de la Dumnezeu.

Dar o mare nedumerire se ridică aici: pedeapsa încă este un rău, un rău obiectiv, care nu e simţit ca atare numai de cel pedepsit. De aceea e necesar să stăruim mai în special asupra acestei probleme. Actul de pedepsire a răului nu este un act direct a lui Dumnezeu, aşa cum este iubirea manifestată în mântuire. Pedepsirea răului e o reacţie automată a ordinii creaţiei. Cine conturbă buna funcţionare a unei maşini printr-o intervenţie, e călcat el personal sau primeşte decepţia şi suferinţa chiar prin actul său de obstrucţie. De pildă cine stă în calea mersului normal al vieţii sale prin beţie, suferă prin beţie. Creaţia e prevăzută cu mecanismul

autoconservării zdrobind sau înlăturând piedicile ce se pun în calea ei; ea se reaşează în fiecare caz cu o smucitură pe care o simte, e adevărat, şi întreagă, dar mai ales cel ce-i zdrobit sau aruncat la o parte. Răul ce vrei să i-l faci se întoarce asupra ta; răul se pedepseşte prin sine. Aşa încât pedeapsa răului nu e decât o autopedepsire, şi în această privinţă nu e de la Dumnezeu. Dar întrucât Dumnezeu a orânduit lucrurile astfel ca răul să se pedepsească prin sine, pedeapsa poate fi socotită şi ca venind de la Dumnezeu. Răul nu porneşte din Dumnezeu, nici măcar cel pedepsitor, dar Creatorul a orânduit şi concede ca răul să descrie în afară de El un cerc cu acelaşi punct de plecare şi de întoarcere, ricoşând în ordinea universală imperturbabilă.

Dar pentru că cel mai mare rău – dat ca cea mai mare pedeapsă – e moartea, ne vom opri puţin la întrebarea: Cum se poate să aducă Dumnezeu asupra oamenilor moartea? Răspunsul e acelaşi ca la problema răului pedepsitor în general.

Moartea e socotită în Sfânta Scriptură ca un duşman al oamenilor şi al lui Iisus Hristos, pe care El a învins-o la Înviere în trupul Său, dar definitiv, pentru toţi credincioşii, n-o va învinge decât la urmă, după ce va învinge pe toţi duşmanii Săi. El trebuie să împărăţească până ce va supune pe toţi vrăjmaşii Săi sub picioarele Sale. *Vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea* (I Corinteni 15, 27). Atunci moartea va fi „înghiţită de biruinţă" şi se va putea striga: *Moarte, unde este biruinţa ta? Moarte, unde este boldul tău? Şi boldul morţii este păcatul* (I Cor. 15, 54-55).

Moartea ca ştirbirea cea mai radicală, ca o desfigurare extremă a vieţii, ca o mare reducere din plenitudinea vieţii, este un rău pe care nu-l poate produce Dumnezeu pozitiv. Ca

atare este ceva opus chiar şi lui Dumnezeu, un fenomen prin care se lucrează împotriva operei pozitive a lui Dumnezeu.

Ea vine ca urmare naturală a păcatului, iar păcatul nu e de la Dumnezeu. Dar în acelaşi timp moartea, ca sărăcire a vieţii, nu s-ar putea valida dacă s-ar opune Dumnezeu, dacă n-ar exista o concesie activă din partea Lui. Moartea se realizează printr-o colaborare între Dumnezeu şi voia liberă a făpturii, însă în aşa fel că iniţiativa o are făptura, iar Dumnezeu cedează din respect pentru libertatea ei. Moartea este retragerea voluntară a făpturii din pliroma vieţii divine, însă ca răspuns la acest gest al naturii se efectuează totodată o retragere a energiilor divine, care susţin viaţa, din adâncurile făpturii. Retragerea făpturii nu s-ar putea efectua fără a i se da libertatea din partea lui Dumnezeu, iar Dumnezeu nu S-ar retrage fără a fi luat făptura o astfel de decizie. Însă Dumnezeu susţine viaţa unui om prin creaţie, prin aceea că e integrată în ordinea universală în care e prezent Dumnezeu Atotţiitorul. Când o viaţă sfârşeşte, aceasta se întâmplă prin slăbirea legăturilor ei cu ordinea creaţiei, sau printr-o zdrobire a ei de către această ordine. Dumnezeu tot numai indirect colaborează la aducerea morţii.

Aşa se face că Sfânta Scriptură ne vorbeşte când de moarte ca duşman al lui Dumnezeu, care va fi învins la sfârşit, când de moarte ca trimisă de El. Lupta cu moartea din oameni a început-o Iisus prin învierea Sa şi ea se continuă până la sfârşitul istoriei omeneşti. Biruinţa vine aşa de greu, ca cea din urmă, pentru că întâi, trebuie învins ultimul rest de păcat, căci păcatul susţine moartea şi pentru că Iisus nu duce lupta cu ea ca Dumnezeu Atotputernic, ci ca colaborator cu omul. Acţiunea de penetrare în spiritul omenesc a energiilor divine învingătoare de moarte se face încet, pe măsură ce înaintează şi omul în mediul de viaţă dumneze-

iesc prin depăşirea treptată a păcatului. Precum moartea s-a constituit prin colaborarea omului cu Dumnezeu, având iniţiativa omul, aşa învierea se face prin aceeaşi colaborare dar iniţiativa o are Dumnezeu, care lucrează acum pozitiv.

Moartea este deci o pedeapsă a lui Dumnezeu dar nu o aplică El direct. Este o pedeapsă rostită asupra tuturor oamenilor pentru păcatul strămoşesc, dar este şi o pedeapsă pentru păcatele personale. Chiar când moarte vine în împrejurări mecanice, când nu se vede prea bine decizia omului de-a se retrage şi mai mult din legătura cu Dumnezeu, această decizie tot a putut avea loc în străfundurile fiinţei sale. Fără îndoială că mai există uneori şi alte motive misterioase ale morţii timpurii sau în împrejurări mecanice: viaţa fiind încadrată după cădere de moarte, multe gesturi riscante sau eroice, multe complexe fizice şi istorice pot aduce moartea timpurie pentru om. Dar se poate distinge de mai multe ori o moarte timpurie dată de Dumnezeu prin natură pentru păcate, ca şi o moarte dată de stăpânire pentru grave transgresiuni ale legii.

În orice caz pedepsitor direct se arată natura în ordinea fizică şi socială. Iar Statul e ordinea naturală socială în funcţie de apărare şi de pedepsire, în funcţia legii. Revenind la elementele care prezintă Biserica superioară Statului, aici mai avem unul; în Biserică lucrează direct Dumnezeu, în Stat indirect. Pentru maniera mântuitoare a iubirii S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, pe cea a legii o aplică prin Cezarul. Nu e ciudat că Iisus Hristos prezintă în opoziţie nu pe Dumnezeu în funcţia de Atotţiitor şi Mântuitor, ci pe Dumnezeu şi Cezarul? Şi totuşi Cezarul are puterea „de sus". Sabia la poarta Raiului şi în luptă cu Satana o mânuieşte Arhanghelul (o făptură), jertfa pe Golgota şi pe altar o aduce Însuşi Fiul lui Dumnezeu.

Statul reprezintă deci natura, o parte din natură. Existența și funcția lui e necesară și e de sus: el nu poate fi substituit de Biserică, nici împiedicat și nici nu-și poate amesteca Biserica maniera ei cu cea a Statului. Există o autonomie ireductibilă a funcției Statului. Totuși întrucât e natură și întrucât toată natura e cuprinsă de păcatul universal, și funcția aceasta a Statului, deși e necesară, are continuu lipsă de iertarea dată în Biserică, cu atât mai mult cu cât e o funcție provocată de rău și nu constă în mântuirea omului de rău, ci în întoarcerea răului la izvorul de unde pleacă. Reprezentanții Statului au cu atât mai mult lipsă de iertare cu cât e enorm de greu, ba chiar imposibil pentru starea de slăbiciune actuală a naturii omenești, să servească drept zid al ordinii sociale în care să ricoșeze răul, fără a o afecta. E greu să tratezi răul, în altă manieră decât a iubirii, fără a te tulbura și infecta.

Păcatul își arată cea mai mare putere asupra omului tocmai luând prilej de la funcția lui de stăpânitor. Coborârea merge așa de departe, mai ales în zilele noastre, încât avem azi State cu totul atee. Împărățiile acestea nu mai sunt în slujba lui Dumnezeu, ci au devenit satanice, stând în slujba lui Antihrist.

Dar între treapta aceasta de extremă desfigurare și treapta cea mai înaltă a împărățiilor teocratice cu împărați aproape sfinți sunt o mulțime de alte trepte. Pe una sau alta din aceste trepte intermediare se află cele mai multe State.

Biserica în principiu n-are deci față de Stat alt rol decât de a-i cere căință și de a-i acorda iertare, de-a cere legi și judecăți drepte și credință în Dumnezeu. Ea folosește însă și față de Stat tot maniera iubirii. Nu poate folosi față de el maniera poruncii și a forței, nu-l poate împiedica în funcția lui de paznic al legii și nu-i poate limita această

funcţie în marginile graniţelor lui, pretinzând să scoată de sub jurisdicţia lui categorii de persoane şi de teritorii. Tot cel ce în graniţele unui Stat comite transgresiuni sociale, e supus legii, Statului. Acesta e domeniul lui ireductibil.

Am spus însă că legea şi paznicul ei nu poate converti răul în bine. De aceea e necesar să existe o organizaţie care, folosind maniera iubirii, să poată servi acestei opere. Ea e cu atât mai necesar să existe şi să nu se amestece maniera ei cu cea a legii, cu cât folosirea legii din partea oricui, şi am văzut că şi din partea Statului, uşor duce la păcat nu numai pe cel supus, ci şi pe cel ce mânuieşte legea. Legea face supus sieşi nu numai pe subordonat, ci şi pe stăpânitor. Şi păcatul din ea se înmulţeşte şi în unul şi în altul.

Dacă n-ar fi lăsată Biserica în puritatea ei, nu s-ar mai vedea cerul, n-ar mai avea cine mângâia pe om, cine înmuia şi topi păcatul din el. Oamenii Bisericii pot binecuvânta maniera legii, dar nu şi-o pot însuşi. Maniera Statului e necesară, dar să nu facem zadarnică jertfa continuă a Mielului.

Dar iubirea Bisericii nu trebuie înţeleasă ca moliciune şi frică de rău, ci ca un eroism cu mult superior celui care porneşte contra răului cruciada spadei. Iubirea Bisericii nu înseamnă abandonarea convingerilor şi nici neglijarea datoriei de-a le propovădui oricând cu glas tare, chiar cu riscul de-a te vedea părăsit de prieteni şi de lauda opiniei publice dintr-un moment dat; chiar cu riscul de-a suferi chinuri îngrozitoare, moartea de martir şi oprobiul public dintr-un anumit timp.

Martirul, nu cel fără voie, ci cel căruia nici perspectiva apropiată a morţii nu-i poate închide gura blândă dar hotărâtă, este cel mai sublim erou. El este eroul specific al Bisericii.

Ianuarie, 1937

GÂNDURI DESPRE PROBLEMA RĂULUI

Sub direcţia P.S. Irineu Mihălcescu, arhiereul vicar al Sfintei Patriarhii, s-a iniţiat la Bucureşti publicarea unei serii de temeinice cărţi teologice tratând teme din cele mai interesante. În această serie, numită Biblioteca Teologică, au apărut până acum: *Interpretarea sociologică a religiei şi a moralei* de Emilian Vasilescu, *Problema răului la Fericitul Augustin* de Constantin C. Pavel şi *Împăratul Iustinian I şi ereziile* de Pr. V. Gh. Sibiescu. Toate sunt lucrări serioase, întocmite cu multă pricepere şi erudiţie, pe baza unei vaste bibliografii. Autorii sunt toţi teologi tineri cu frumoase studii de specialitate la facultăţi din străinătate.

Insistăm în aceste rânduri îndeosebi asupra cărţii *„Problema răului la Fericitul Augustin"* în care dl. Constantin C. Pavel concentrează într-o expunere sistematică ideile marelui gânditor creştin asupra misterioasei şi tragicei realităţi a răului. Dureroasa prezenţă a răului în viaţă a format obiect de meditaţie pentru toţi cugetătorii omenirii. Dar toate asalturile minţii de a-şi arunca lumina ei cuceritoare asupra acestei crunte taine s-au dovedit neputincioase, deviind în explicaţii necorespunzătoare realităţii. Nu satisfac nici teoriile dualiste în sensul cărora răul îşi are izvorul său etern, substanţial, alături de izvorul etern al binelui, nici teoriile moniste după care răul nu e decât o treaptă în evoluţia totului care se desfăşoară ajungând la deplina dezvoltare abia la capătul procesului. Răul e simţit ca ceva ce nu trebu-

ie să fie, ca ceva ce trebuie condamnat, şi el nu se împuţinează cu trecerea timpului. Asemenea el stă nu într-o parte a fiinţei noastre, ci în centrul ei, el vine de acolo de unde vine şi binele. De el nu scapi mortificând trupul, căci există cât existăm noi, ca centru de gândire şi de acţiune. Nici teoria budistă că răul stă în legătură cu viaţa şi scăparea de el o dobândim prin omorârea tuturor simţirilor care ne leagă de viaţă, nu satisface. Viaţa nu poate fi decât dintr-un izvor pozitiv al ei, de la Creator, iar a nu mai simţi nimic o fi echivalând cu lipsa răului, dar nu vedem aici nici prezenţa binelui. Simţirile pot fi şi curate. Nu în nepăsare şi nesimţire, în ceva negativ, într-o ostracizare a vieţii, vedem idealul spre care trebuie să tindă omul, ci într-o iubire curată a semenilor săi şi a vieţii care e din izvorul tuturor.

Singurul creştinismul a indicat just fiinţa şi originea răului, fără să dea însă o explicaţie detaliată, ci numai una schematică, atât cât ne e suficientă pentru a şti cum putem şi scăpa de el.

Răul n-a izvorât din om, ci omul şi l-a însuşit liber, sub o influenţă venită de la o fiinţă superioară, însă şi aceea creatură a lui Dumnezeu, ieşită bună din mâna lui şi devenită rea prin libertatea proprie. Răul nu e de la Dumnezeu, ci din voia liberă a creaturii, întâi a unei creaturi superioare omului, apoi şi a omului, influenţat de aceea. Mai mult nu ne-a explicat Revelaţia. Poate pentru că nu voia să ne dea un sistem de gândire, ci să ne mântuie. Sau poate pentru că realitatea răului e un mister pe care nu-l putem înţelege în abisul lui. Revelaţia ne-a indicat numai caracterul lui de mister şi ne-a abătut privirile de la explicaţiile nepotrivite cu natura lui. Ne-a spus: nu acolo şi nici acolo stă izvorul răului, ci aici, în adâncul tainic al libertăţii, cu atât mai tai-

nic cu cât e vorba la începutul răului de o ființă superioară nouă pe care n-o putem înțelege (Satana), în influența puternică dar nevăzută și misterioasă a acelei ființe asupra omului și în solidaritatea, neînțeleasă încă de noi, a genului omenesc.

Cum a fost posibilă însă ivirea răului prin libertate, răspuns la acei mulți „de ce?" „de ce?" ai minții care vrea să înțeleagă tot, nu ne-a dat Revelația.

Fericitul Augustin a încercat să dea răspunsuri la acești „de ce". Și răspunsurile lui au rămas până astăzi în filosofia creștină, circulă în dogmatică și în morală și noi trăim în atmosfera lor. Meritul d-lui C. Pavel e că ni le prezintă în cadrul sistematic al gândirii lui Augustin.

Posibilitatea răului, apărut prin libertate, stătea după Augustin în caracterul creat al fapturilor. Fiind create, adică scoase din nimic, nu puteau fi absolute, infinte în existență, întocmai ca Dumnezeu, ci stăteau pe o treaptă ontologică inferioară Lui, aveau deci latitudine de progres în existență, dar și de regres spre neantul din care au fost scoase. Fiind create erau mutabile în sus și în jos, singur Dumnezeu fiind neschimbabil. Libertatea a uzat de această posibilitate de schimbare și le-a dus în sus, spre tot mai multă viață, spre Dumnezeu, ci în jos, spre neant. „*Create* înseamnă făcute din nimic; iar ceea ce vine din neant se împărtășește nu numai din ființă, dar și din neființă. În orice creatură există, prin urmare, o lipsă originară. De aici vine necesitatea de schimbare și sporire a ființei, pe care o observăm la orice creatură". „Dar această inferioritate față de ființa supremă... nu constituie cauzalitatea răului, ci ne lămurește numai asupra posibilității lui în lume" (pag.37).

Răul e cauzat de libertate, dar e posibil prin poziția intermediară a fapturii între existență și neant, prin faptul că

nu e existenţa absolută. Producerea răului constă într-o coborâre a făpturii de pe treapta de existenţă pe care se află pe una mai jos spre neant, o înmulţire a neantului şi o scădere a existenţei în ea. Răul nu e nefiinţă pură, încetare totală de a mai exista, căci ceea ce nu există deloc nu e nici rău, nici bine, ci o existenţă cariată de neant, o slăbiciune, o diminuare a existenţei. „Iar această corupţie nu este o substanţă cum susţineau maniheii, ci o coborâre pe scara fiinţei... *Deficienţa morală e o deficienţă ontologică,* pentru că «in quantum sumus, boni sumus... et in quantum mali sumus, in tantum etiam minus sumus»" (pag.42)[1].

Concepţia aceasta despre rău nu se află numai la Fericitul Augustin, deşi el a sistematizat-o mai complet şi nici nu e liberă cu totul de influenţele neoplatonice. Pseudo-Dionisie Areopagitul a preluat şi el cunoscuta imagine a neoplatonicilor după care Dumnezeu e conceput ca un soare ontologic din care se revarsă toată existenţa într-o densitate tot mai diluată cu cât aceasta cade mai departe de focar. Binele şi răul nu sunt decât alte nume pentru această gradaţie ontologică. Cu cât existenţa e mai plină, deci mai aproape de Dumnezeu, cu atât ea se bucură mai mult de bine şi cu cât e mai umbrită şi mai diluată de neant, e mai puţin bună.

Fericitul Augustin a fost un mare cugetător şi teoria lui domină până azi mai toată teologia. Şi totuşi această identificare a răului cu un minus ontologic nu satisface. Ea pare verificată de răul fizic, dar nu explică răul spiritual, păcatul, care e altceva, sau în orice caz şi altceva decât un minus ontologic.

Un minus ontologic ar fi o lâncezeală a simţurilor, a poftei de viaţă, o lipsă de interes faţă de toate, dar ura e o

[1] „Pe cât de mult existăm, suntem buni... şi pe cât de răi suntem, cu atât mai mult existăm mai puţin" (n.e.)

mare forță pozitivă în puterea ei, chiar dacă e orientată spre distrugere. Iubirea de sine e şi ea o aprigă şi neadormită zvâcnire de viaţă şi peste tot răul îl simţim în noi ca pe o forță uriaşă împotriva căreia nu putem de multe ori opune mai nici o rezistenţă. Istoria şi societatea omenească cunoaşte forţele uriaşe ale atâtor răi care dacă s-ar fi pus în slujba binelui ar fi fost adevărate binecuvântări pentru omenire.

Răul din noi ni se evidenţiază ca ceva pozitiv, şi în acest pozitiv trebuie prins el.

Dacă răul ar fi tot una cu un minus de forță, diavolul ar trebui să fie mai slab ca noi căci el este mai rău. Ori atunci de unde atâta zvârcolire şi atâta putere şi venin, încât tulbură serios echilibrul lumii până la sfârşitul ei? Un om cu cât e mai rău ar trebui să fie mai slab, ori vedem că unul mai rău e mai tare decât unul mai puţin rău şi cu mult mai puternic decât unul indiferent. Se va spune că nu răul e tare, ci voinţa noastră de a i se opune e slabă. Dar intuiţia internă ne arată că răul însuşi, privit în el însuşi, e o mare forță, iar voinţa e slabă tot din pricina puterii lui sau pentru că el a slăbit-o. A recunoaşte că răul a avut putere să slăbească voinţa, înseamnă a-i recunoaşte puterea. Sigur că puterile puse în acţiune de rău sunt tot de la Dumnezeu. Răul lucrează cu uneltele dumnezeieşti: cu inteligenţa dată de Dumnezeu, cu organele date de El. Dar acestea le are şi un indiferent. De ce el este slab? E dincolo de aceste puteri date de Dumnezeu, ceva, un motor, care le pune în maximă lucrare.

Mai sunt şi alte dificultăţi care arată că răspunsul dat de Fericitul Augustin se prezintă cu multe imperfecţiuni.

Una din aceste dificultăţi e următoarea: Dacă răul e un minus în existenţa ce revine în baza creaţiei unei făpturi,

cum are să se explice primul păcat? Ca să-l fi făcut respectiva fiinţă trebuie să fi căzut deja în acel minus printr-un păcat anterior. Iar ca să fi săvârşit pe cel anterior, iarăşi a fost necesară o cădere şi mai anterioară în acel minus ontologic. Şi aşa în infinit.

Identificarea răului cu un minus ontologic, duce şi la ideea că Dumnezeu putea mântui omenirea printr-un act de atotputernicie, iar moartea pe Cruce a Fiului Său apare ca un act care nu se impunea prin nici un fel de necesitate. Era de ajuns ca Dumnezeu să ridice făptura într-o zonă ontologică superioară şi *eo ipso* s-ar fi făcut bună în totul, chiar şi în libertatea ei.

Vom încerca, de aceea, să vedem dacă nu se poate arunca o rază de lumină în problema răului, fără a-l identifica cu un minus ontologic, ci ţinând cont de uriaşa lui forţă pozitivă.

*

Despre posibilitatea răului se poate vorbi numai în legătură cu fiinţa lui. Dar e atât de greu să spui ce e răul în fiinţa sa... Se spune că răul stă în mândrie. Aceasta ar fi rădăcina tuturor celorlalte păcate. Dar sunt aspecte ale răului care nu pot fi reduse la mândrie. Aşa sunt îndeobşte diferitele patimi. Este apoi altceva mai adânc care te face să fii mândru, care te face să te bucuri de nenorocirea altora, care te face să fii lacom, care te face să-ţi fie silă de oameni. Este uneori în noi o răutate care nu-şi evidenţiază nici un motiv, o dorinţă de-a face rău altora care nu ni se prezintă prin nici un argument justificată. Dostoievski a descris cu măiestrie acest caracter de aparenţă iraţională al răului şi sub influenţa lui unii cugetători ruşi au declarat că răul este cu totul iraţional, o noţiune de limită, ce nu mai poate fi

descompusă în alte elemente, aşa cum o axiomă în matematici nu mai poate fi analizată. Atributul de răutate nu poate fi redus la altul. Este una din categoriile ultime şi ireductibile ale vieții noastre. Nu ştim ce e răul şi nu ştim de ce-l facem. Orice teodicee, orice încercare de a-l explica, de a-i motiva şi înţelege prezenţa este condamnată dinainte de insucces (Vezi B.Vâşeslavţev, „Tragische Theodizee", în revista *Orient und Occident*, 1929, I Heft. E drept că Vâşeslavţev afirmă aici totala ignoranţă referitor la suferinţă, dar suferinţa stă în legătură cu răul).

Dar la teoria aceasta a absolutei iraţionalităţi a răului nu putem rămâne. Răul poate să se prezinte puterii noastre de intuiţie limitată, ca iraţional. Noi poate că nu suntem în stare să vedem rădăcinile lui. Dar în sine trebuie să aibă o motivaţie, căci o motivaţie este una cu un punct de plecare, în care e dată posibilitatea şi argumentul lui, pe când în absoluta lipsă de motivaţie e inclusă lipsa de început, lipsa a ceva anterior lui. Dacă răul are un început, trebuie să fi început din cauza a ceva anterior, trebuie să aibă o explicaţie; numai dacă n-are nici un început nu are nici motiv. Motivul acesta poate să fie mai adânc decât puterea noastră de pătrundere şi deci răul poate să ne apară nouă ca iraţional, dar în sine nu poate fi cu totul fără motiv, cu totul iraţional.

Că teza absolutei iraţionalităţi a răului poate să ducă pe cineva la admiterea unui izvor supracreatural, deci la o eternitate a lui, ne-o dovedeşte cazul filosofului rus N. Berdiaev care concepe neantul din care Dumnezeu a creat lumea ca pe ceva pozitiv şi afirmă că libertatea din om este o proprietate a neantului şi răul comis de om e comis propriu zis de această libertate suprapersonală şi eternă. Dumnezeu-Creatorul Însuşi a răsărit din acest neant divin şi pozitiv, şi

deci omul e în oarecare măsură frate cu Dumnezeu. Răul constă propriu zis într-o luptă între cele două ramuri ale aceluiaşi izvor: Dumnezeu şi libertatea-neant şi ea va dura o vreme oarecare, apoi va urma împăcarea (*De la destination de l'homme*, Paris 1935, pag.39 şi urm).

Declarându-se împotriva lui Dumnezeu-Creatorul, libertatea meonică (cea din neant) refuză să consimtă la opera de creaţie a Lui şi tinde să se întoarcă spre neant din care a ieşit. Dar neantul e ceva pozitiv. „Dumnezeu-Treimicul Se naşte din abis, din Neantul divin şi Se înfruntă cu libertatea acestui neant. El creează lumea şi omul din neant şi răspunsul pe care-l aşteaptă de la ei trebuie să vină din profunzimea libertăţii. Acest răspuns a fost întâi un asentiment la creaţie, apoi o revoltă şi o ură contra lui Dumnezeu, adică o întoarcere la non-existenţa originară. Căci orice rebeliune contra lui Dumnezeu este o întoarcere la non-existenţă" (pag.42).

Ideea aceasta, care scoate de sub răspundere persoanele omeneşti şi nu poate concepe mântuirea lor decât în bloc, reduce răul la o iluzie, la un proces trecător în sânul totului.

Ideea de neant, care preocupă persistent cugetarea celor ce au încercat să explice răul, are, credem, o importanţă în originea lui. Dar alta decât cea pe care i-o atribuie Fericitul Augustin sau N. Berdiaev.

Am văzut că în rău se manifestă o forţă uriaşă pozitivă. N. Berdiaev a văzut aceasta şi de aceea a conceput neantul, izvorul liber al opoziţiei contra lui Dumnezeu, ca pe o realitate pozitivă. „Desfacerea de Dumnezeu presupune la creatură o mare elevaţie, o libertate şi o forţă considerabilă" (pag.43). Ca şi Augustin vorbeşte şi N. Berdiaev de-o cădere a răului spre neant, dar coborârea spre neant insuflă, după el, putere.

Dar e absurd să concepi neantul ca pe o forţă pozitivă care ar împrumuta putere răului. Orice putere vine de la Dumnezeu, deci şi puterea făpturii în rău. Numai N. Berdiaev, care concepe neantul ca pe o realitate pozitivă, din care Se naşte chiar şi Dumnezeu, poate afirma că răul, deşi e coborâre spre neant, e o forţă considerabilă. După noi, contribuţia neantului la producerea răului e de natură indirectă. Făptura se teme de recădere în neexistenţă. Fiind creată, nu e infinită în puteri, e limitată. Simţind aceasta şi având des sentimentul împuţinării acestor puteri limitate, se teme că împuţinarea va merge până la dispariţie totală. Aceasta o face să se încordeze spre a-şi consolida cât mai deplin existenţa. Obsedată de teama dispariţiei, când vede cât de slabă e şi cum slăbeşte, făptura trăieşte într-o încordare continuă spre înmulţirea existenţei sale. Simte că cu cât va avea mai multă existenţă, cu atât va fi mai asigurată contra dispariţiei, contra neantului. Dar pe orice treaptă de putere ar ajunge, atâta vreme cât nu are viaţă infinită, nu se simte destul de asigurată. Tot ce nu-i fără sfârşit, se poate epuiza. Slăbiciunea şi limitarea proprie şi-o simte şi atunci, sau mai ales atunci, când vede că alţii sunt mai tari. Vrea de aceea să fie mai sus ca toţi cei mai tari. În dependenţa altora de sine, omul capătă impresia că e mai asigurat împotriva neantului, dar slăbiciunea sa îi apare îndată ce priveşte la alţii care sunt mai tari. Astfel se explică lupta şi invidia împotriva celor mai tari, mândria faţă de cei mai mici. Mai mult îi evidenţiază slăbiciunea Dumnezeu Atotputernicul. El apare omului, lacom de siguranţă în existenţă şi ca un veşnic pericol. Dacă poate face cu mine ce vrea, ce ştiu eu că nu mă va distruge într-un moment sau altul! De ameninţările naturii crede că va putea scăpa şi puterile ei crede că şi le va aservi

toate. Dar de dependenţa de Dumnezeu nu poate oare scăpa? Mintea poate să-i arate că acest gând e absurd, dar lăcomia sa organică după infinită existenţă şi independenţă, după aşezarea în centrul existenţei, îl mână la acest absurd. Caută să se sustragă de sub puterea lui Dumnezeu, să nu-I împlinească poruncile, iar de la o vreme caută să se iluzioneze chiar cu gândul că nu există Dumnezeu. Omul, din teama de dispariţie, vrea să posede şi să stăpânească toată existenţa, să fie el Dumnezeu, răsturnând pe unicul şi adevăratul Dumnezeu. (Filosoful contemporan Heidegger a ajuns la concluzia că o structură fundamentală a omului este o teamă continuă, produsă de faptul că viaţa sa merge spre moarte. O teamă care la început nu-şi dă seama de cauza ei. „Dass es seinem Tod überantwortet ist, und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunachst und zumeist kein ausdrückliches oder gar teoretisches Wissen. Die Geworfenheit in den Tod enthullt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst „vor" dem eigensten unbezuglichen und unüberholbaren Seinkonnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Seinkonnen des Daseins schlechthin"[1] (*Sein und Zeit*, Halle 1935, pag.251). Nu e locul şi nu e nici necesar să spun că gândurile noastre nu au decât o apropiere aproximativă de aceasta).

În această fugă de starea condiţionată, în această dorinţă de-a fi Dumnezeu, se află rădăcina tuturor felurilor de

---

[1] „Deoarece se predă morţii sale şi, prin urmare, aparţine lui *A-fi-în-lume*, din acest lucru, în primul rând şi de cele mai multe ori, existenţa nu are nici formal, sau chiar deloc, cunoştinţe teoretice. Saltul în moarte i se relevă primordial şi mai mişcător prin găsirea fricii. Frica de moarte este frica pentru cel mai intim, nerelativ şi indestructibil existenţialism. Înaintea acestei frici este însuşi acel *A-fi-în-lume*. În jurul acestei frici stă existenţialismul simplei existenţe" (n.e.).

păcat. Mândria, invidia, ura, lenea (teama de-a obosi, de-a slăbi), minciuna (pentru a-şi salva interesele), lăcomia după avuţie, ştiinţă, lux, glorie (putere şi nemurire de orice fel, cu orice preţ); chiar poftele nesăturate trupeşti (după mâncare, plăceri) se explică dintr-un elan după viaţă, ce ţine de constituţia naturii create.

Dacă citim atenţi, cu acest gând a ispitit Satana pe protopărinţi în Paradis, din acest motiv s-a comis primul act de neascultare: ca să fie ca Dumnezeu (Facere 3,5), ca să iasă din starea condiţionată, din starea de supunere. Cunoaşterea binelui şi a răului a amintit-o ispititorul în al doilea rând, ca cel mai esenţial atribut al dumnezeirii. Prin ea ieşim din starea de dependenţă şi de nesiguranţă; ştiind ce e bine şi ce e rău, ştii cum trebuie să trăieşti ca să-ţi consolidezi existenţa, ca să fii tare. Pofta Evei (*socotind că rodul pomului este bun de mâncat şi plăcut ochilor*) e trezită în al treilea rând, servindu-se ispititorul de elanul după viaţă al naturii trupeşti. Avem deci o lăcomie pozitivă după existenţă, culminând în dorinţa de a fi ca Dumnezeu.

Despre căderea lui Lucifer, a primului dintre îngeri, iarăşi se spune că a căzut pentru că s-a răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, vrând să-L răstoarne. Păcatul lui stă în aceea că duşmăneşte pe Dumnezeu, concurând la locul lui de stăpânitor al lumii. De aici numele de Duşmanul, Satana.

În această tendinţă înnăscută a făpturii de întărire a propriei existenţe, stă forţa pozitivă, uriaşă, a răului şi în acelaşi timp aspectul său iraţional, căci teama făpturii de neant şi încordarea ei spre tot mai multă existenţă nu e ceva dat de voia şi de raţiunea omenească, ci e pus la temeliile ei.

Dar dacă Dumnezeu a pus în structura făpturii teama de nimic şi încordarea spre tot mai multă viaţă, oare nu

facem din El cauza răului? Sau mai sunt faptele săvârşite din acest imbold, păcate? La aceste întrebări răspundem că tendinţa spre mai multă viaţă nu este ceva rău. Dumnezeu Însuşi le-a spus primilor oameni: *Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l stăpâniţi pe el* (Facere 1,28), poruncă reînnoită şi către Noe după ieşirea din corabie. Iisus Hristos iarăşi de aceea a venit, ca lumea *viaţă să aibă şi mai multă să aibă.* Dumnezeu n-a pus pe om prin creaţie pe cea mai înaltă treaptă de viaţă, ca el să guste static din această plinătate, ci l-a înzestrat cu un neastâmpăr dinamic pentru a merge singur mai departe în lărgirea şi mărirea conţinutului său de viaţă. Însă acest progres avea să-l facă omul nu împotriva lui Dumnezeu, ci cu El şi spre El. Chemarea din neexistenţă s-a făcut numai prin Dumnezeu. Progresul în existenţă avea să se facă prin colaborarea omului, dar nu fără Dumnezeu şi împotriva Lui. Dinamismul vital, care se manifestă în păcat, e de la Dumnezeu. Cu el a izbucnit omul în existenţă şi prin el are să continue actul creaţiei. El nu poate fi din altă parte, căci numai Dumnezeu e izvor de putere. Rău e în acest dinamism absenţa gândului la Dumnezeu. De aici partea de măreţie care se află, incontestabil, şi în cele mai scelerate acţiuni şi în realizările unei civilizaţii fără Dumnezeu. Progresele tehnice ale lumii de azi, punerea în slujba omului a atâtor forţe ale naturii, sunt lucruri care storc admiraţia, cu toate că sunt produsul unei strădanii fără Dumnezeu. Ele nu sunt în sine realizări păcătoase. Atitudinea creştinului faţă de ele nu poate fi unilateral negativă. Invenţia avionului, a luminii electrice, a telefonului şi televiziunii, nu sunt produse ale diavolului, pentru a cufunda lumea şi mai mult în păcat, ci ale elanului vital pus în om de Dumnezeu, pentru consolidarea şi lărgirea vieţii sale. Creşti-

nismul nu poate fi contra elanului creator al omului. Smerenia nu poate însemna desconsiderarea minunatelor puteri ce sunt puse în noi şi renunţarea la desfăşurarea lor, renunţarea la muncă, cu toate puterile ce ne sunt date. Ea e numai recunoaşterea infinitei măreţii a lui Dumnezeu în raport cu omul. Dar măreţia lui Dumnezeu nu se vede fără a vedea minunea, puterea şi frumuseţea celor create de El, între care cel dintâi e omul. Omul să se minuneze de însuşirile sale, dar să se minuneze pentru a lăuda şi mai mult pe Dumnezeu, Care l-a creat, şi să vadă puterea lui Dumnezeu în orice semen al său.

Dar nici nu putem avea o atitudine cu totul pozitivă faţă de acest elan creator al omului şi faţă de rezultatele lui, deoarece ştim că, lipsind Dumnezeu din el, s-a alterat, iar produsele lui, fiind lipsite de armonie şi de justă utilizare, fac pe om mai mult să sufere decât să se bucure. În monstru admiri forţa şi unele trăsături ce amintesc anumite armonii, dar deteşti îngrămădirea inestetică a forţei. Aşa şi în chipul omului, care păstrează toate elementele date de Dumnezeu, dar în dezorganizare şi proastă întrebuinţare şi în realizările lui, impunătoare în măreţia lor, dar triste în tulburarea şi nefericirea ce o întreţin în viaţa omenească.

Cum s-a dezorganizat omul interior, chipul lui Dumnezeu în om, prin aceea că omul a ieşit din ascultarea Lui şi s-a ridicat împotriva Lui? Dacă omul n-ar fi rămas să-şi consolideze viaţa fără Dumnezeu, n-ar fi fost în el o atât de mare teamă de dispariţie, de moarte, de slăbire a existenţei. Ar fi ştiut că nimicul îl ameninţă numai într-o eventuală părăsire a lui Dumnezeu. Fiind cu Dumnezeu, ar fi avut în El siguranţa că oricât ar slăbi muncind, nimicul nu-l va înghiţi. Lipsind această teamă, această nelinişte, având siguranţa în Dumnezeu, nu s-ar fi simţit avizat numai la puterile

lui pentru a se menţine şi întări în existenţă. N-ar fi muncit cu disperare, n-ar fi lăcomit cu nesaţ la bunurile materiale, n-ar fi urât şi invidiat pe cei ce au izbânzi în viaţă. Ar fi muncit nu din lăcomie materială pentru sine, ci pentru a colabora cu Dumnezeu la înfrumuseţarea cosmosului, la uşurarea vieţii tuturor. Fiind asigurat împotriva neantului prin Dumnezeu, n-ar fi căutat să se suie tot mai sus printre semenii săi, ar fi lipsit lupta de dominaţie, vrajba, exterminările. Nu s-ar fi dezlănţuit, prin colaborarea fanteziei, nici poftele nesăturate şi deci s-ar fi mulţumit fiecare cu atât cât îi era necesar pentru viaţă. Iubirea de viaţă sădită în firea omului s-ar fi manifestat în iubirea lui Dumnezeu, în străduinţa de a-L cunoaşte şi de a se apropia de El, căci El ne asigură viaţa, în iubirea frumuseţilor universului lui Dumnezeu şi gustarea bunătăţilor lui, în munca de a le evidenţia şi de a le face accesibile la fel tuturor. Ar spune poate unii că n-ar fi fost strădanie şi creaţie fără concurenţă, fără marile ambiţii de a fi mai mult şi de a avea mai mult ca alţii. Dar ar fi creat omul din dragostea de Dumnezeu şi de semenii săi şi pentru frumuseţe. Marile creaţii chiar în starea de păcat au mult din aceste nobile impulsuri.

Cu alte cuvinte omul ar fi trăit în armonie cu Dumnezeu, cu sine, cu semenii săi şi cu natura. Ar fi lipsit total egoismul în iubirea vieţii. N-ar fi căutat să fie el centrul lumii, ci un frate cu ceilalţi oameni şi un fiu al lui Dumnezeu. Patima nu i-ar fi întunecat judecata şi vederea adâncilor taine ale vieţii.

Fără îndoială, răul apare şi sub un al doilea aspect: ca slăbiciune a făpturii: în boli şi moarte în ordinea fizică şi în slăbiciunea ce-o simte omul, chiar dacă nu e rău, de a presta lucruri mari în favorul aproapelui. Câţi, şi de câte ori nu

simțim că nu e suficient să nu urâm şi să nu păgubim pe alții, ci e necesar să activăm intens, dintr-o mare iubire, în folosul altora?! Şi ce mare durere nu simțim că nu ne ajung puterile pentru o lucrare mai remarcabilă în slujba obştească! În fenomenul acesta se manifestă un alt pol al existenţei omeneşti, opus celui care se încordează spre cât mai multă putere şi viață. În el îşi descoperă din nou prezența neantul din care suntem scoşi. Dar totuşi nu ca forță pozitivă, cum spune Berdiaev, ci ca inerție, ca greutate ce ne trage în jos.

De remarcat este că această inerţie a neantului o simt mai puțin cei răi. Puterea lor lacomă de ascensiune nu se simte atenuată de slăbiciunea produsă de atracția neantului.

Ea nu este propriu-zis răul, ci urmarea lui. Atâta timp cât în cuprinsul făptuirii vuieşte patima pozitivă a răului, nu se simte această lâncezire a puterilor de viață. Ea e o urmare a răului în adevăratul înţeles al cuvântului. Ea vine pe urmă. După înălţarea semeață spre Dumnezeu, care e o maximă desfăşurare a puterilor vitale puse în noi de Creator, vine epuizarea datorită faptului că n-am luat pe Dumnezeu ca ajutor al întăririi noastre în existenţă. Dar întâi e înălţarea, şi cât durează ea, slăbiciunea nu se simte; ea se simte în raport invers proporțional cu puterea ce se manifestă în înălțare. De aceea răul e propriu-zis forță pozitivă; urmarea lui numai, e prăbuşire în ţărână.

Unii pot să nu fie agitaţi de porniri rele. Dar ei simt inerția neantului, ca urmare a păcatului general omenesc.

Răii cei mari, îngerii răzvrătiţi, vor fi aduşi în starea de slăbiciune, de lâncezeală a puterii lor, abia înaintea Judecăţii din urmă.

Dar fie că suntem încă în plină încordare a înălţării fără Dumnezeu, fie că simţim în toată tristeţea ei relaxarea

puterii de viaţă, vindecarea şi viaţa noastră adevărată este numai la Dumnezeu. Un indiferent, un sceptic, un neputincios de-a face binele, chiar dacă nu face nici răul, nu e mai bun ca un rău. Ba poate că e mai rău ca acela. Pentru că nici el nu se încrede în Dumnezeu. Răul luptă să-şi întărească existenţa fără Dumnezeu; indiferentul e un descurajat. Ştie că nu poate face nimic singur, dar nu crede nici în ajutorul lui Dumnezeu. Îşi închipuie că totul e pierdut.

Şi răul, şi indiferentul, trebuie să se hotărască să primească viaţa din mâna lui Dumnezeu, Stăpânul şi ajutorul nostru. E ceea ce ne învaţă Răstignirea şi Învierea Domnului, care ne dau adevărata teodicee.

August, 1938

DUMNEZEU ÎN ISTORIE

În starea de depresiune a anilor de după război a apărut în cugetarea filosofică şi teologică din Germania ideea pesimistă că în istorie nu-şi manifestă Dumnezeu prezenţa şi puterea, că istoria e tot ce poate fi mai opus lui Dumnezeu, ea fiind produsă de căderea în păcat şi deci păcatul şi răul fiind în mod necesar elementul ei constitutiv şi esenţial. Ideea aceasta, susţinută de curând şi de unii gânditori români, forma punctul principal de opoziţie împotriva filosofiei idealiste de mai înainte, potrivit căreia istoria este încorporarea şi realizarea succesivă a principiului divin, prin urmare toată desfăşurarea istoriei este plină de sens, de scop, este ireproşabilă sub raportul moral şi se realizează cu necesitate. De observat că prin această identificare a naturii şi a istoriei cu Dumnezeu, uşor s-a ajuns la concepţia ateistă, spunându-se că nu există Dumnezeu. Natura în evoluţie este totul.

Pentru credinţa creştină amândouă concepţiile acestea referitoare la sensul istoriei sunt erori produse de înclinarea sufletului omenesc de-a exagera, de-a duce la extrem o judecată răsărită dintr-o stare afectivă personală, sau formată pe baza observării unor prea puţine şi parţiale evenimente istorice.

Istoria nu este una cu viaţa lui Dumnezeu, dar nici nu e goală de prezenţa Lui şi în afară de raza puterii Lui.

Precum nu există nimic în spaţiu fără sau peste voia lui Dumnezeu, aşa nu se petrece nimic în timp în afară de puterea şi departe de prezenţa Lui.

Vom evidenţia acest lucru privind istoria din cele două laturi care ni se par constitutive pentru realitatea ei: istoria ca *dar* dumnezeiesc şi ca *libertate* sau ca misiune omenească.

1. Istoria este posibilă prin creaţia lui Dumnezeu şi prin providenţa Lui. Nu numai obiectele fizice, animalele şi vegetalele au fost făcute de Dumnezeu, ci şi omul. Şi având în vedere că fiecare fiinţă omenească este o lume aparte, unică şi nerepetată, spre deosebire de celelalte făpturi, care sunt uniforme ca piesele unei serii, înţelegem de ce Biserica extinde în învăţătura sa actul creator al lui Dumnezeu la fiecare suflet omenesc în parte, chiar dacă au şi părinţii aici o anumită contribuţie. Fiecare persoană omenească ce vine pe lume îşi datorează darurile sale, cu care va face istorie, lui Dumnezeu.

Iar providenţa dumnezeiască nu se înţelege numai negativ, ca o păzire a lumii ca să nu fie distrusă de niscai fiinţe duşmane. De unde şi-ar avea acele fiinţe puterea lor, dacă nu din singurul izvor de putere, care e Dumnezeu? Dacă deci fiinţe duşmane n-o pot distruge şi dacă providenţa conservatoare a lui Dumnezeu tot e necesară, urmează că prin sine tinde lumea spre nefiinţă. Şi de fapt, lumea s-ar putea conserva prin sine numai dacă Dumnezeu ar fi înzestrat-o în momentul creării cu putere infinită, care să nu se împuţineze prin consumare. Dar lumea nu putea fi creată cu putere infinită, fiind prin fiinţa ei limitată. De aceea, după primul moment de existenţă s-ar fi resimţit în cuprinsul ei o tulburare prin împuţinarea puterii ei. Lumea are nevoie astfel în fiecare moment de putere nouă aşa cum fiecare dintre făpturi se menţine prin primirea de putere nouă de la cele

înconjurătoare. Lumea în întregime însă nu poate primi această putere nouă de la elementele care o constituie, ci de la un izvor de putere care e deosebit de ea. Puterea aceasta nouă o primeşte lumea continuu de la Dumnezeu prin providenţă.

Prin urmare atât talentele cu care intră în istorie orice om, cât şi dinamismul de credinţă şi de faptă ce-l desfăşoară pe arena istoriei este dar al lui Dumnezeu.

Ce dă omul atunci? *Întrebuinţarea darurilor* (şi ascultarea de inspiraţiile trimise de Dumnezeu) sau *neîntrebuinţarea lor*, ori *întrebuinţarea lor împotriva scopului cu care i s-au dăruit*.

Întrebuinţarea darurilor în scopul pentru care i s-au dat, ascultarea de chemarea de sus, sau refuzul ei, este operă a libertăţii omeneşti, însă în aşa fel că omul îşi dobândeşte cu adevărat libertatea, o libertate eroică, numai ascultând de chemarea de sus, numai întrebuinţând bine darurile dumnezeieşti. Dar putinţa dobândirii adevăratei libertăţi, libertatea ca virtualitate, este iarăşi un dar al lui Dumnezeu, darul suprem. Despre libertatea aceasta creatoare de înaltă istorie va veni vorba mai la vale.

Am spus că de om depinde şi neîntrebuinţarea darurilor sau întrebuinţarea rea a lor. Acesta e păcatul şi din păcat s-a născut şi se naşte tot restul răului. Păcatul nu e deci o nouă creaţie, alături de a lui Dumnezeu. Nu s-a văzut nicăieri vreo făptură produsă exclusiv de vreun principiu al răului. Oriunde vedem păcatul sau răul, îl vedem ca parazit pe făpturile create de Dumnezeu, ca schimonosire a lor. Păcatul şi răul au totdeauna ca premisă creaţia, posibilitatea lor e dată de abia prin existenţa făpturilor lui Dumnezeu. Un păcat sau un rău care să nu mai aibă ceva înaintea sa, ca premisă a sa, nu se poate închipui. Păcatul apare în lume după creaţie, el are ca presupunere totdeauna darul lui

Dumnezeu. Păcatul nu e creator, ci schimonositor. Păcatul nu poate crea nici istoria; el nu poate decât schimonosi istoria. Nu poate exista un principiu pur al răului care să nu fie la baza lui creatură a lui Dumnezeu: îngerul căzut. Şi nu poate exista nici ceva în care să fi fost distrusă total urma făpturii dumnezeieşti, reprezentând în forma pură răul.

Păcătosul trăieşte şi făptuieşte tot prin darurile şi prin puterea lui Dumnezeu. Inteligenţa pe care şi-o pune în serviciul scopurilor rele e dar al lui Dumnezeu şi-ţi stoarce adesea admiraţia; oratoria intrigantului, a lichelei şi a demagogului e de asemenea dar al lui Dumnezeu; forţa uriaşă pusă în slujba distrugerii de o mare ură e şi ea darul lui Dumnezeu. Răul n-are unelte proprii de lucru şi n-are obiecte proprii ale urii sale: toate sunt făpturile lui Dumnezeu. Dumnezeu Creatorul Îşi arată măreţia şi prin inteligenţa şi forţa păcătoşilor, precum şi prin neputinţa păcatului de a se dezrobi de făpturile lui Dumnezeu, de a duce o viaţă pe cont propriu, independentă. Nu există, nu poate exista o independenţă a răului, precum există şi poate exista una a binelui.

2. Un al doilea element al istoriei este libertatea, libertatea actualizată, întrebuinţată, nu virtuală. Ea e propriu-zis elementul caracteristic care face istoria, pe când darurile şi inspiraţiile divine sunt o condiţie a istoriei.

Darurile ne sunt date nu spre gustare fericită, ci ca o datorie de ale folosi. Unde nu se face uz de libertate nu este istorie. Unde nu se iau hotărâri, ci se satisfac instinctele cu regularitatea cu care îşi cer, îşi impun satisfacerea, nu e istorie, ci proces natural. Universul fizic n-are istorie, animalele n-au istorie, pentru că viaţa lor *decurge*; nu e supus fiecare moment ulterior unei decizii a eului. Un om, când trăieşte prin instincte, mănâncă atunci când îi e foame, doarme când

îi e somn, fuge când îi e frică, loveşte când se mânie, când în viaţa sa nu se intercalează între cerinţele instinctelor sau presiunea împrejurărilor şi reacţia proprie eul care judecă şi decide atitudinea, n-are istorie. Viaţa care *curge* nu e istorică, fie că această curgere se repetă în acelaşi cerc, fie că înscrie o linie de evoluţie cum se pretindea în veacul XIX. Viaţa istorică nu e proces care curge, ci viaţă care se decide în fiecare clipă.

Categoria principală, fiinţa vieţii istorice, este *decizia* (die Entscheidung, cum îi zice filosofia germană, care îi dedică astăzi o mare atenţie). În luarea de decizii se distinge omul de natură. Prin ea se ridică omul din viaţa sa animalică în sfera unei vieţi a spiritului. Decizia este contrarul curgerii, chiar *se opune* curgerii. Fapta decisă nu decurge din stările trupeşti sau sufleteşti anterioare, ci îşi ia fiinţă prin libertate, care ţine seamă numai *dacă vrea* şi *cum vrea* de stările psihice şi trupeşti anterioare.

Libertatea însă, nu trebuie înţeleasă ca un factor de ultimă suveranitate, care nu simte asupra ei nici o obligaţie, care stă indiferentă pe tronul în faţa căreia îşi pledează punctul de vedere un obiect sau altul, o faptă sau alta, iar ea măsoară, cântăreşte şi se decide potrivit cu rezultatul acestei cântăriri. Libertatea aude deasupra sa o poruncă aspră, necondiţionată. Cu cât e mai liber omul de pornirile instinctive, de patimi, de opinia publică, cu atât aude mai clar această poruncă.

Decizia are caracter grav, istoric, nu atunci când alege omul între o mâncare sau alta, între o plimbare sau un joc, ci când sub porunca acelei voci ia o hotărâre în împrejurări şi chestiuni de supremă importanţă pentru existenţa sa, pentru existenţa celor din jurul său, când îşi dă seama că prin hotărârea sa într-un sens sau altul se joacă o carte mare a destinului său şi al altora. Auzi pe câte un om în anumite împrejurări

când ia o hotărâre care îi aduce toate riscurile pentru viaţa aceasta, care îl pune în conflict cu întreaga opinie publică, care îl face să se lipsească de avantajele sigure ale unei vieţi comode şi fericite, îl auzi rostind „cu încăpăţânare" la insistenţele altora de a părăsi decizia sa „nebunească": *„nu pot altfel"*. Nu poate să nu asculte de porunca de sus. Atunci e omul liber. Căci porunca, cu oricâtă forţă se impune acestui om, nu se realizează decât prin consimţământul voinţei, nu se revarsă în acţiune ca un instinct, sau ca o patimă, ca un râu în inundaţie. O poruncă o asculţi şi apoi o împlineşti luptând cu infinite greutăţi, cu obositoare încordări, pe când pofta te duce, pofta se împlineşte ea prin tine ca printr-o unealtă involuntară, degradată de la nivelul de persoană.

Hotărârile acestea cer încordări eroice, ele sunt totdeauna ruperi din angrenajul unei vieţi care decurge biologic; ruperi din dorinţele obişnuite ce se cer satisfăcute; ruperi din agrementul opiniei publice; ruperi din braţele cele multe ale unei vieţi care vrea să decurgă natural, fără sforţare, plăcut, care vrea să lase totul în seama procesului firesc al lucrurilor. Ele sunt *stăviliri* ale pornirilor din firea noastră, ale cerinţelor opiniei publice. Ele sunt *ridicări împotriva* a tot ce ne este plăcut, împotriva felului curent de a fi al nostru, sau al societăţii. Neamţul zice acestui act: Entscheidung, despărţire de ceva, despărţire de tine, cum eşti în cenuşia curgere a vieţii. Fiecare decizie e o mereu repetată despărţire, pentru că mereu cazi în automatismul procesului natural. Cuvântul românesc: *hotărâre*, încă spune mult: pui un *hotar* curgerii fireşti, unor cerinţe şi porniri de jos, le pui o stavilă şi întreprinzi ceva potrivnic lor, sau pui o piatră de hotar pentru o orientare potrivnică curgerii de până acum a vieţii tale.

Viața de hotărâri înseamnă eroism, credință, spiritualitate și adevărată libertate, care e opusul naturii ce trăiește prin *curgere.*

Înseamnă *eroism,* pentru că e încordare și luptă împotriva *a ce se face, a ce decurge de la sine,* luptă cu curgerea inertă, dar de mare forță a vieții. Chiar dacă prin hotărâri nu se vizează înfrânări sau fapte mereu noi sau unele continuu repetate, ele totuși înscriu o eroică și susținută încordare a vieții. Un post de o zi e ușor, dar un post de 7 săptămâni, deși pare monoton, e o înlănțuire zilnică de hotărâri eroice, o linie înaltă pe care se înscrie triumful susținut al voinței asupra forței ce-o exercită de jos natura, care în fiecare clipă vrea să ne atragă din nou la ea. Din acest exemplu se vede că eroismul deciziilor nu implică numaidecât o depărtare de tradiție, dacă înțelegem prin tradiție nu meschina linie a vieții cotidiene, ci un anumit stil de spiritualitate. Eroismul nu se măsoară numaidecât nici cu mărimea excepțională a faptei externe. Un salahor, care printr-o depășire continuă a repulsiei naturii sale față de monotonia, modestia și greutatea muncii ce-o prestează, o adoptă prin hotărâre lăuntrică, și nu cârtește, e un mare erou. Neamul nostru are mai multă nevoie de acest eroism al stăruinței, al împletirii sale intime cu munca sa. Desigur, faptele mari, de profunde și vaste repercusiuni, cer de la hotărârea pentru împlinirea lor o încordare mult mai puternică. Ele sunt în cel mai înalt grad creatoare de istorie. Dar ecoul lor s-ar scufunda repede în inerția generală dacă nu ar fi urmate de acest eroism de stăruință al celor mulți. Istoria, în acest caz, n-ar fi altceva decât rare și singulare pâlpâiri căzute repede în linia orizontală a unei vieți neistorice.

Viața trăită istoric, adică prin hotărâri încordate, nu e posibilă însă fără *credință.* Trebuie să crezi în autoritatea

supremă a vocii care îţi porunceşte intern pentru ca să fii în stare să rupi cu comoditatea ce te ispiteşte de jos, pentru ca să alegi drumul ostenelilor şi al luptelor fără sfârşit. Nu există faptă mare istorică, nu există personalitate proeminentă în istorie, precum nu există epocă înaltă la temelia căreia să nu stea credința. Au putut exista oameni inteligenţi, dar ei n-au realizat opere durabile fără credință.

Epocile fără credință au putut fi epoci remarcabile prin rafinamentul cu care se organiza gustarea plăcerilor, dar ele nu înseamnă prea mult sub raportul adevăratei creații. Păcatul, inerția trăirii meschine, atât de puternică prin generalitatea ei în cele mai multe epoci, e important în istorie numai ca povara care trage în jos avânturile cu adevărat istorice, făcând ca progresul în direcţia spirituală să fie continuu împiedicat, continuu redus aproape la punctul de plecare. Dar istoria ar putea exista şi fără păcat, ca o continuă înaintare prin cunoaştere, prin creație, în lumea fără de sfârşit a spiritului, a personalităţii.

Hotărârile sunt cele care fac cu adevărat *liber* şi *spiritual* pe om. Desigur, omul are de la început o libertate de a se lăsa sau nu dus de curentul pornirilor proprii şi al împrejurărilor. Dar întărirea libertăţii se face afirmând-o tot de la început în sensul desfacerii de acest curent. Dacă nu şi-o afirmă de la început, ea se închirceşte, omul devine tot mai mult rob al „necesităţii" naturale, tot mai slab. Acesta-i păcatul care cuprinde cu mai multă uşurință pe om: păcatul lenei, al slăbiciunii, al evitării eforturilor; e păcatul de a nu voi să dezvolţi libertatea pe care ţi-a dat-o Dumnezeu, de a o refuza. E păcatul căderii din libertate, păcatul refuzării darului suprem al lui Dumnezeu.

Creştinismul spune că originea păcatului se explică prin libertatea pe care a dat-o Dumnezeu omului. Aceasta se poa-

te interpreta şi aşa: că păcatul este o abdicare de la libertate; omul n-a vrut să facă un efort ca să stea drept, aşa cum dorea Dumnezeu şi cum îl înzestrase să poată sta, fără ca să-l ţină El cu sila drept.

De aceea, în păcat nu se manifestă bărbăţia (vir-tus, virtute), puterea impresionantă, eroismul pe care-l manifestă omul care luptă pentru bine. Păcătuieşti fără a face eforturi, dar nu faci binele fără mare cheltuială de energie. De aceea e aşa de general păcatul şi aşa de rară virtutea. Păcatul e tare prin generalitatea lui şi prin uşurinţa cu care se comite, nu prin forţa personală a celor care-l comit.

Răul se săvârşeşte prin fapta „naturii", binele prin forţa personală. Păcatul e „strămoşesc", e gravitaţie ereditară şi socială, mântuirea e încordare personală. În rău se manifestă teama naturii de neant şi lăcomia ei după tot mai multă viaţă, de aici marea forţă iraţională a răului, forţă ce-o are tot de la Dumnezeu, Care a creat viaţa şi i-a dat puternicul instinct de autoconservare şi înmulţire. E o goană neînfrânată şi oarbă a naturii după tot mai multă existenţă, din pricină că nu se lasă pătrunsă de siguranţa că Dumnezeu este Acela care o va menţine şi întări şi pentru că, gâlgâind în fiecare om, nu vrea să se ştie limitată de Dumnezeu şi de alte fiinţe. Omului i s-a dat voinţa tocmai pentru a disciplina, a înfrâna această lăcomie fără frâu după existenţă, din conştiinţa că Dumnezeu este Cel care ne asigură viaţa şi ne-o înmulţeşte.

Voinţa trebuie cu atât mai bărbătească, să se încordeze cu atât mai mult cu cât are de stat în calea unui instinct puternic ca un râu în inundaţie. Tocmai pentru că răul e puternic prin forţa vitală a naturii, libertatea, atunci când i se poate opune, e şi mai puternică. Libertatea creşte prin exerciţiu. Şi prin creşterea libertăţii creşte binele. Iar răul se

iveşte unde slăbeşte libertatea. Dumnezeu nu ne-a dat numai natura cu darurile, cu instinctul ei vital, ci ne-a dat şi libertatea, caracterul de persoană, pentru a cârmui şi stăpâni natura. Prin libertate ne ridicăm din starea de natură, ne descoperim chipul de persoană, ne activăm asemănarea cu Dumnezeu şi ne apropiem de El. Lupta libertăţii de a stăpâni natura poate apărea ca o luptă împotriva vieţii create şi voite de Dumnezeu. Dar aceasta e numai o aparenţă. Tocmai prin asceza pe care o impune libertatea naturii, o fereşte de a se epuiza în excese, de a se cheltui în revărsări, şi o face să se concentreze în interior adunând maximum de forţă. Şi mai ales tocmai prin înfrângerea lăcomiei exagerate de viaţă se arată şi se păstrează credinţa în Dumnezeu, că El susţine viaţa noastră, ceea ce are ca urmare, de fapt, o întărire a vieţii noastre prin Dumnezeu.

Într-un moment poate părea că asceza, înfrânarea, jertfa, îi duce unui om viaţa la completă dispariţie. Dar în momentul ulterior viaţa lui răsare mai nouă, mai puternică, din mâna lui Dumnezeu. Când cineva „se ascunde cu viaţa lui" prin jertfă, s-a ascuns în Dumnezeu, Care îl va arăta într-un timp viitor mai puternic, mai viu. *Cine va voi să-şi scape sufletul îl va pierde, iar cine va pierde sufletul său pentru Mine şi pentru Evanghelie, acela îl va mântui* (Marcu 8,35). E aici taina răstignirii care aduce mântuirea, învierea. Răstignirea cauzând învierea, aceasta e teodiceea creştină, care dă înţelegerea adevărată a tainei răului.

Dar dacă omul eroic e legat de Dumnezeu prin credinţă, iar cel păcătos se desface de această legătură liberă şi creatoare neascultând şi de la o vreme chiar nemaiauzind vocea de sus, de aici nu urmează că el a ieşit de sub stăpânirea lui Dumnezeu, făurindu-şi alături un câmp de existenţă cu totul exempt de sub puterea dumnezeiască. Nu există câmp

de existenţă în afară şi alături de suveranitatea lui Dumnezeu. Păcătosul, dacă nu se supune liber şi în interesul creşterii personalităţii, a puterii sale de creaţie, a fericirii sale, lui Dumnezeu, rămâne totuşi fără voia lui sub supremaţie divină. Păcatul îngăduit de Dumnezeu pentru a *nu sili* pe om să *fie liber*, păcatul comis chiar cu puterea de viaţă ce-o dă Dumnezeu şi păcătosului, nu e îngăduit decât până îşi împlineşte singurul rost pentru care e îngăduit: până demonstrează cum s-a decis omul, pentru sau contra lui Dumnezeu. El e îngăduit numai ca *demonstraţie* liberă a omului că nu vrea să asculte de Dumnezeu. El nu e îngăduit să crească la infinit potrivit cu tendinţa sa şi să năruiască creaţia lui Dumnezeu.

Păcatul posedă în sine germenul neputinţei sale, germenul limitării sale şi al distrugerii păcătosului. Păcatul, cum zice Scriptura, naşte moarte, poartă în sine microbul morţii. Ca să nu vorbim de topirea lui frecventă sub focul binelui, remarcăm numai formele de autolimitare.

Păcatul des repetat devine viciu, care înseamnă neputinţă şi distrugere organică pentru păcătos. Pildele de natura aceasta, semnalele în organismul propriu în acest sens, fac pe mulţi oameni să lupte împotriva lui. Aceasta se referă mai mult la păcatele trupeşti. Dar este şi o formă şi mai interesantă de autolimitare şi autodistrugere, aceea care se arată la păcatele sufleteşti: răul sufletesc e egoism, ură, duşmănie a unuia faţă de alţii. Ca atare trezeşte în aceia o reacţie fie prin creşterea binelui în ei, a unui bine care limitează răul prin convertire sau prin pedeapsă – şi aici e mare deosebire între un fel de bine şi altul –, fie prin creşterea unui rău analog: la ură se răspunde cu ură, limitându-se reciproc.

În general, niciodată în istorie răul pornit dintr-o parte n-a putut să-şi ducă setea sa pustiitoare până la capăt. Îndată

s-a ivit din altă parte o stavilă în calea lui, opacinzându-l. Cu cât sunt armele ofensive mai periculoase, cu atât se găsesc arme defensive mai ingenioase pentru a le face inofensive. Aşa încât răul nu reuşeşte să distrugă nici ordinea fizică, nici cea socială a creaţiei. Ordinea creaţiei rămâne inalterabilă ca arena în care cine voieşte poate să-şi îndeplinească misiunea sa şi să ajungă la fericirea pentru care l-a destinat Dumnezeu. Cel rău se distruge numai pe sine şi pe cel care se lasă contaminat. Dar nimeni nu poate spune că prin rău lumea a fost adusă într-o stare în care nu mai e cu putinţă să-ţi câştigi, desigur, pentru viaţa cea eternă, fericirea, să ajungi la scopul ultim pentru care eşti creat. Aşa încât, în general, chiar şi după căderea în păcat lumea e bună, adică oferă omului toate posibilităţile împlinirii destinului său, a ajungerii la fericirea în Dumnezeu. Creştinismul nu e pesimist şi fatalist în sensul că ar socoti orice sforţare spre bine zadarnică. Nu e nici de un optimism naiv, de credinţa că chiar fără sforţări binele e biruitor. Realizarea binelui e condiţionată de bărbăţie, de luptă, dar tocmai aceasta dă omenirii o demnitate.

Răul impus până la capăt ar echivala cu distrugerea completă a binelui în istorie, dar în acelaşi timp cu distrugerea vieţii omeneşti, a vieţii istorice. Istoria deci, fără rău se poate închipui, dar fără bine, fără năzuinţa spre tot mai mult bine, spre tot mai înaltă spiritualitate, nu. Istoria e constituită esenţial nu prin rău, ci prin bine. Cât bine, câtă năzuinţă spre bine este în viaţa omenească, atâta istorie este în ea.

Soarta istoriei este legată de soarta binelui în viaţa omenească. Iar de soarta favorabilă a binelui, de posibilitatea lui, se îngrijeşte şi Dumnezeu prin legile aspre care planează asupra răului şi în rău. (Notăm că aceia care consideră

ca element esenţial al istoriei răul, cum sunt teologii protestanţi dialecticieni şi unii gânditori români, sunt inconsecvenţi cu ei înşişi când, făcându-se apologeţii unei vieţi trăite istoric, cer omului acte de hotărâre şi de eroism. Răul se face şi fără astfel de acte, sau tocmai fără ele se face. Iar viaţa de hotărâri şi eroism înmulţeşte spiritualitatea şi binele, care după ei sunt neistorice. De altfel, însăşi noţiunea creatoare de istorie: Entscheidung, hotărâre, nu poate avea nici un rost în teologia protestantă dominată de fatalismul păcatului. E greu de înţeles de ce face teologia dialectică atâta uz de ea. Ea se potriveşte cu mult mai bine în Ortodoxia mai optimistă.)

Aşa încât istoria se zbuciumă sub puterea şi oblăduirea lui Dumnezeu, Care dăruieşte, inspiră şi pedepseşte. Dăruieşte tuturor talente şi putere şi-i inspiră pe toţi, iar pe cei ce nu vor să folosească cum trebuie darurile Lui şi să asculte de inspiraţiile Lui, îi face să cunoască puterea Sa pedepsitoare, făcându-i să se macine prin ei înşişi, împreună cu răul pe care-l produc.

Majestatea lui Dumnezeu răzbate astfel strălucitoare şi prin cei buni şi prin cei răi. Paşii lui Dumnezeu calcă duduind magnific prin întreaga istorie[1].

Martie, 1938

---

[1] Impulsul pentru acest articol l-a dat scrierea lui H.W.Schmidt: *Die Christusfrage, Beitrag zu einer christlichen Geschichts-philosophie*, Gütersloh 1929

CUVÂNTUL ŞI MISTICA IUBIRII

Mântuirea în Iisus Hristos, fapt care formează inima creştinismului, fiind o taină cu înţeles atât de adânc şi de bogat, nu e de mirare că s-a putut preta la interpretări diferite, făcând să se nască, potrivit cu aceste interpretări, mai multe ramuri spirituale în cuprinsul creştinismului.

Cea mai unilaterală dintre aceste interpretări este aceea care formează temeiul de existenţă şi determinanta de frunte a protestantismului. Ea constă în explicarea întregului fapt creştin prin noţiunea de „cuvânt" (Das Wort). Tot creştinismul constă în comunicare şi primire de cuvânt dumnezeiesc. În Iisus Hristos Însuşi, nu avem decât „cuvântul" dumnezeiesc în sensul de vorbire ce se adresează oamenilor.

Concepţia aceasta e susţinută, reliefată şi argumentată astăzi cu multă pasiune de aşa-zisa teologie dialectică. Mai stăruitor e preocupat de această legitimare a „cuvântului", ca mijloc exclusiv de comunicare revelaţională de la Dumnezeu la om, Emil Brunner în scrieri ca: *„Der Mittler"*[1] şi *„Die Mystik und das Wort"*.

Ce este cuvântul? El nu este, chiar în gândirea protestantă, idee detaşată, de sine stătătoare, sau gând propriu pe care mi-l rostesc lăuntric sau vocal mie însumi. Ci este totdeauna cuvântul unei alte persoane adresat mie. În cuvânt se descoperă prezenţa şi voinţa unei persoane care vrea ceva de

---

[1] „Mijlocitorul" (n.e.)

la mine, care are ceva cu mine. „Cuvântul nu e mai puțin, ci mai mult ca ideea, căci ideea înseamnă spirit singuratic, cuvântul însă este comunitate de spirit. Ceea ce numesc grecii Logos, este cuvântul din mine; ceea ce numește Biblia cuvânt, este cuvânt către mine" (E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1928, pag. 397-398).

Cuvântul este o relație a unei persoane vii către mine. Trei elemente sunt date prin cuvânt: persoana care mă agrăiește, eu, care sunt agrăit, și cuvântul prin care sunt agrăit. Din faptul că auzind cuvântul trebuie să aud voința persoanei care-l rostește, urmează că atât voința care-mi vorbește cât și ascultarea mea trebuie să se întâlnească în momentul în care răsună cuvântul; în același moment atenția celui ce grăiește trebuie să fie ațintită asupra celui agrăit și a celui agrăit spre cel ce-l agrăiește. Comunicarea prin cuvânt presupune nu numai contemporaneitate între persoanele comunicante, ci și simultaneitate de reciprocă atenție și de privire din față.

Protestantismul relevă însă cuvântul ca singurul mijloc de comunicare între Dumnezeu și om nu pentru că el întrunește însușirile amintite, ci pentru a-l opune oricărei mistici, oricărei alte punți pe care s-ar putea apropia Dumnezeu de om, pentru a sprijini dogma lor despre menținerea distanței între Dumnezeu și om și după Răstignirea și Învierea Domnului; căci dogma specifică protestantă este că omul rămâne total păcătos chiar creștin fiind, iar Dumnezeu continuă a rămâne ascuns și pentru creștini în transcendența absolut incunoștibilă. De aceea socotesc ei cuvântul ca unicul factor „mijlocitor" între Dumnezeu și om.

Cuvântul este apreciat atât de mult la protestanți pentru însușirea lui de a ține, cu toată comunicarea ce o reali-

zează, la distanţă pe Dumnezeu de om. Revelaţia mijlocită de el e în acelaşi timp şi o păstrare a lui Dumnezeu sub văl. Cuvântul e întrebuinţat de Dumnezeu ca mijloc indicator, numai pentru că nu se arată, nu se lasă văzut şi nu se dăruieşte Însuşi. Unde e vedere sau posesie nu e necesar cuvântul. Însă situaţia noastră ontologică şi morală e de aşa natură că nu poate suporta o dezvăluire a lui Dumnezeu; cuvântul reprezintă maximum de condescendenţă posibilă a lui Dumnezeu faţă de om. „Prin faptul că Dumnezeu alege forma de comunicare pământească a cuvântului, se arată că este exclus raportul nemijlocit în care am sta faţă de El, dacă n-am fi înstrăinaţi" (Karl Heim, *Iesus der Herr*, Furche Verlag, Berlin, 1935 pag. 182). „Dacă Dumnezeu Se apropie de noi, care ne aflăm cu toată fiinţa noastră într-o mişcare contrară Lui, în forma indirectă a cuvântului, aşadar într-o formă în care El Însuşi rămâne totuşi ascuns, aceasta este o milostivă cruţare a noastră. Căci prezenţa nemijlocită a lui Dumnezeu n-am putea-o suporta" (Op. cit. 183)[1].

Fără a urmări în toate laturile şi detaliile ei această concepţie, vom încerca să arătăm câte greutăţi i se ridică în cale şi cât de justă apare, în opoziţie cu ea, concepţia

---

[1] O idee apropiată, însă desigur într-o dezvoltare personală, formează esenţa cărţii d-lui Lucian Blaga: „Cenzura transcendentă". Şi acolo se spune că nu poate fi vorba nici măcar în cea mai mică măsură de o comunicare directă între Dumnezeu şi om, iar cunoaşterea transcendentului e mai degrabă o *disimulare* a lui, o quasi-cunoaştere, cunoaşterea vălului cu care e acoperit. Tot ce se relizează prin această cunoaştere este siguranţa că ne aflăm în prezenţa misterului, că există de fapt un mister, în termeni religioşi că există de fapt Dumnezeu. Mai mult nu putem cunoaşte pentru că Dunmezeu ne cruţă de revelaţii mai directe, ca pe unii ce nu suntem în stare să le suportăm: pune în calea cunoaşterii nostre o cenzură, o stavilă.

Câteva obiecţii faţă de cartea aceasta a d-lui Lucian Blaga, din punct de vedere ortodox, am încrestat în articolul *„Metafizica lui Lucian Blaga"*, în Revista Teologică, 1934, nr. 11-12

ortodoxă, care nu vede în cuvânt totul, ci în el şi pe lângă el cunoaşte şi alte mijloace de comunicare între Dumnezeu şi om, şi alte feluri de legături care întemeiază în mod legitim o anumită mistică.

E drept că Brunner şi ceilalţi teologi dialecticieni au în vedere mistica identităţii atunci când îşi manifestă acerba lor vrăjmăşie faţă de ea. Au în vedere mistica hindusă şi în general tot felul de panteisme religioase şi filosofice, pentru care între Dumnezeu şi om există o „continuitate neîntreruptă", un suiş evolutiv neoprit de nici o prăpastie: omul este sau devine Dumnezeu prin dezvoltarea uneia sau alteia dintre puterile sale sufleteşti.

Dar din teologia lor se desprinde o aversiune pentru orice fel de mistică, pentru orice fel de afirmare a vreunei posibilităţi de apropiere de Dumnezeu, de „unire" cu El, de „vedere" a Lui, de „împărtăşire" cu El. Deşi mistica aceasta creştină nu se întemeiază atât pe un suiş al omului la Dumnezeu, cât mai mult pe o coborâre a lui Dumnezeu la om, protestantismul o reprobă pe motiv că mântuirea în acest caz n-ar mai fi în funcţie de libera decizie a omului, aşadar de un act etic, ci ea s-ar realiza prin invadarea unei substanţe supranaturale în om, s-ar înfăptui aşadar printr-un proces naturalistic, nu etic.

Vom examina problema „cuvântului" atât în legătură cu Iisus Hristos cel istoric, cât şi în legătură cu rolul Lui ulterior în viaţa creştină.

Motivul principal pentru care teologii dialecticieni scot pe planul întâi în misiunea lui Iisus Hristos agrăirea oamenilor prin cuvânt, am văzut că stă în teza lor că în viaţa noastră pământească nu ni se putea manifesta dumnezeiescul din El. Dar atunci nici în cuvântul rostit de Iisus Hristos nu

se putea vădi latura Sa dumnezeiască. Un critic al teologiei dialectice, H. W. Schmidt (*Zeit und Ewigkeit*[1], 1927, pag. 77), spune despre ea că „a slăbit legătura dintre revelaţie şi eshatologie; revelaţia a devenit cuvânt şi adevăr şi a împins ideea de mântuire, de eshatologie, pe planul din fund". (Prin eshatologie înţelege lumea cealaltă, dumnezeiască, anticipaţie în istorie a ceea ce se va arăta deplin la sfârşitul istoriei).

Cuvântul grăit de Iisus Hristos e atunci un cuvânt gol de calitatea dumnezeiască şi, având în vedere că, după aceşti teologi, dumnezeirea lui Iisus Hristos cu atât mai puţin se putea arăta în istorie pe alte căi mai directe, ca fapte, impresie tainică, putere neînţeleasă, etc., Iisus Hristos n-a prezentat în istorie nicidecum pe Fiul lui Dumnezeu. Dacă a avut arătarea Lui întru totul omenească şi o latură dumnezeiască, aceea a rămas practic, efectiv, totuşi transcendentă, ascunsă. De fapt aceasta este concepţia teologiei dialectice despre Întrupare. Iisus din Nazaret este numai o indicaţie a punctului de intersecţie între timp şi eternitate. Aceasta, însă, rămâne ascunsă sub figura istorică a lui Iisus şi nu are o extindere pe planul cunoscut nouă. Ca apariţie pământească Iisus este păcătos. Nicicând nu are loc o împreunare (Verschmelzung) între Dumnezeu şi om. „Pentru Barth Iisus nu e Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, ci El este ca şi Biblia, numai gura omenească pentru acel cuvânt" (Op. cit. 34-35).

Cuvântul grăit de Iisus Hristos este atunci un cuvânt al cărui înţeles şi răsunet nu poate indica în sine nimic dumnezeiesc. El are un sens pur intelectual, sau cel mult e încărcat de un specific omenesc, dar în nici un caz nu prezintă pecetea unei proveniențe deosebite, în speţă a celei dumnezeieşti.

---

[1] „Timp şi eternitate" (n.e.)

Şi de fapt teologii dialecticieni aşa şi concep cuvântul revelaţiei: ca simplu adevăr. „Barth şi ceilalţi fură duşi la o accepţie a ideii de revelaţie, caracteristică pentru teologia dialectică: revelaţia este cuvânt, sau mai bine zis: revelaţia este adevăr... Întrucât nu se mai ia în consideraţie o prezenţă creatoare de mântuire a lui Dumnezeu în timp, pe primul plan este problema raportului dintre revelaţie şi raţiune" (Op. cit. pag. 77).

Revelaţia în Iisus Hristos nu mai este „străbaterea unei lumi noi" în timp, ci comunicarea unui adevăr care se adresează cunoaşterii omului.

De aceea mijlocul prin care îşi însuşeşte omul revelaţia este unul pur intelectual, purificat de orice psihicitate. Încopcierea omului de revelaţie se face printr-un act exclusiv de cunoaştere. În aceasta constă credinţa. „Ea n-are de-a face nimic cu excitaţiile sau trăirile religioase... Credinţa aparţine de domeniul spiritului (în sens de cunoaştere abstractă, intelectualistă)" (Op. cit. pag. 79). Ea este orientată asupra „sensului" şi deci n-are nimic de a face cu materialul sufletesc de care e întovărăşită ca de ceva secundar. Toate aceste împrejurări psihologice care se mişcă în jurul credinţei „sunt manifestări accidentale care au în fond tot aşa de puţin de a face cu lucrul însuşi ca cerneala lui Beethoven cu simfonia a 5-a" (Op. cit. pag. 80). „Credinţa e cu atât mai curată cu cât se poate spune mai puţin despre ea, cu cât e mai goală în sine" (Ibidem). Ea n-are nimic de a face cu trăirea istorică, e dincolo de istorie, în domeniul neschimbatei relaţii între sensuri şi aparatul universal valabil de percepere a lor.

Din expunerea de până acum se observă o primă contrazicere în teologia dialectică. Pe deoparte ea ţine să

distingă „cuvântul" revelaţiei de „idee", din motivul că primul e legat în mod necesar de o persoană care stă cu faţa ei către faţa mea agrăindu-mă, iar a doua este un sens pentru aflarea căruia ajunge cunoaşterea mea, nefiind necesară o a doua persoană care să mi-l comunice.

Dar prin ce pot eu cunoaşte că „cuvântul" revelaţiei în Iisus Hristos e cuvântul unei persoane şi încă al unei persoane dumnezeieşti, dacă acel „cuvânt" e, cum susţine pe de altă parte teologia dialectică, un sens intelectual pur, descărcat de orice altă calitate care să-l arate că e rostit de o persoană şi încă de una dumnezeiască?

Că în general cuvintele ce le auzeau de la Iisus Hristos erau cuvinte ale unei persoane, despre aceasta aveau toate dovezile cei din jurul Lui. Vedeau persoana, ea se comunica lor nu numai prin cuvinte, ci şi pe alte căi, dintre care unele mai convingătoare decât cuvântul. Persoana se experia chiar când nu vorbea şi într-o măsură mai mare decât sensul pe care-l cuprindeau cuvintele. Aceasta se întâmplă în toate raporturile interpersonale. Alături de cuvinte şi prin cuvinte are loc între persoanele convorbitoare o comunicare ce se adaugă la sensul cuvintelor. Şi ceea ce se experiază reciproc mai dominant în raporturile între persoane, este caracterul de persoană al fiecăreia. Iar acest caracter nu face parte din „sensul" intelectual cuprins în cuvânt, ci e altceva, exterior sensului, dar condiţionând rostirea lui. Sesizarea acestui caracter nu e un act intelectual, coincizând cu sesizarea sensului cuprins în cuvânt, ci un act de altă natură, mai degrabă mistică, e asemenea actului de sesizare a unei realităţi trăite, care nu e totuşi una cu persoana proprie.

Dar prin ce puteau şti ucenicii lui Iisus Hristos că Cel ce le vorbeşte nu e numai o persoană omenească, ci una

dumnezeiască? Prin ce puteau cunoaşte că asupra acelei persoane sta „un accent" care o deosebea total de toţi ceilalţi oameni, cum zice Karl Heim?

Pentru teologia dialectică şi în general pentru protestantism răspunsul la această întrebare este enorm de greu, o dată ce ea nu admite că dumnezeirea lui Iisus Hristos s-ar fi revărsat în oarecare fel în istorie, decât doar prin „cuvântul" cu sens pur de adevăr.

Dar un răspuns trebuie să dea, pentru că altfel n-ar putea spune de unde e credinţa că cel ce vorbea nu era om simplu, aşa cum, după ea, se manifesta pe toată linia. Şi ca să dea un răspuns recurge la Duhul Sfânt. „Numai prin El e delimitat în lumea creată locul unde vorbeşte Dumnezeu, de restul conţinutului din lume". „Prin El obţine un loc al lumii temporale accentul veşniciei". Dar accentul acesta al Duhului Sfânt trebuie perceput de cei ce ascultă. Aceasta e a doua funcţie a Duhului Sfânt. „Ea constă în aceea că linia delimitantă, care se produce prin alegerea lui Dumnezeu, e făcută vizibilă acelora cu care Dumnezeu vrea să intre în legătură... Nimeni nu poate vedea accentul veşniciei care stă deasupra acelui loc al timpului, decât prin Duhul Sfânt. Acela căruia nu-i deschide Duhul Sfânt ochii, aceluia căruia ochii îi sunt ţinuţi închişi, nu poate vedea nimic ce cade afară de cadrul întregului (temporal)" (Karl Heim, op. cit. pag. 185. Pentru E. Brunner vezi H. W. Schmidt op. cit. pag. 92)

Dar de aici ce rezultă? Că s-a putut constata de cei din jurul lui Hristos, că El e Fiul lui Dumnezeu cel întrupat şi aceasta prin ceva ce li se comunica de la El şi prin El. Prin urmare nu li se comunica numai cuvinte cu sensuri intelectuale pure. În acele cuvinte şi alături de ele sau fără ele li se

comunica şi ceva care le dădea convingerea că este Dumnezeu. De la El venea o „putere", un „har" care făcea evidentă în sufletul lor dumnezeirea Lui. Adică se releva mai mult decât sensuri pure: se releva *faptul* dumnezeirii Sale. Iar faptul dumnezeirii Sale nu s-ar fi putut revela fără o evidenţiere a acestei dumnezeiri însăşi. Evidenţa dumnezeirii Sale afecta perceperea lor; ea lua contact cu organele lor spirituale de sesizare.

O mistică în sensul unui oarecare contact între Dumnezeu şi om, mai mult decât prin sensul intelectual al cuvântului, nu se poate evita. De altfel, mărturisesc înşişi aceşti teologi când declară că tot Duhul Sfânt care distingea pe Iisus Hristos de alţi oameni le dădea şi Apostolilor puterèa de a-L sesiza ca diferit. Duhul Sfânt apare astfel ca un mediu care unea pe Iisus cu cei ce-L ascultau, ca un fir de legătură, ca o putere comunicantă. Dar aceasta înseamnă recunoaşterea a ceva dumnezeiesc care se comunica de la Iisus Hristos, sau de la Dumnezeu, ceva peste „cuvânt", ceva care tocmai făcea posibilă tocmai acceptarea acestui cuvânt ca provenind de la Fiul lui Dumnezeu. Căci spun teologii citaţi că cei care nu primeau această putere de la Duhul Sfânt nu vedeau în cuvintele lui Iisus Hristos altceva decât cuvinte omeneşti.

Vom concentra însă analiza noastră în jurul întrebărilor: poate exista cuvânt rostit de o persoană către alta care să nu cuprindă decât sensuri pure? Şi al doilea: ce rol deţine cuvântul în raporturile dintre persoane, fie una din ele chiar dumnezeiască? Deţine el rolul exclusiv şi este el unicul scop al acestor raporturi?

Nicăieri nu constatăm în raporturile dintre persoane, şi nici Apostolii n-au constatat în raporturile lor cu Iisus Hristos,

că poate grăi o persoană către alta cuvinte cu sensuri pure, care să se adreseze numai înţelegerii. În afară de prezenţa persoanei grăitoare pe care o poartă în ele şi de care am vorbit, cuvintele grăite de o persoană către alta sunt totdeauna încărcate şi de „atitudinile" ei. În afară de sensul cuvântului mai e în el cel puţin *voinţa* persoanei grăitoare de a comunica acel sens, voinţă care e sesizată de ascultători. Şi voinţa aceasta e împreunată cu un anumit *interes* faţă de persoana căreia i se face comunicarea. Interesul poate să fie mai slab sau mai puternic, de iubire sau de ură, de apreciere sau de dispreţ, dar un interes există totdeauna şi el nu este altceva decât o anumită pasiune, trezind de cele mai multe ori o pasiune corespunzătoare în ascultător.

E. Brunner vrea să depărteze de la agrăirea revelaţională voinţa personală şi orice interes pentru cei ce sunt agrăiţi. Dar aceasta înseamnă a lua cuvântului grăit orice suport personal şi a-l cugeta suspendat în vid, sau ca o manifestare a unei legi impersonale. La fel vrea să detaşeze de fenomenul credinţă, prin care se încopciază ascultătorul de cuvântul revelaţional, orice mişcare psihică. Dar în mişcarea psihică se manifestă iarăşi o atenţie a ascultătorului faţă de cel ce-l agrăieşte, voinţa lui de a răspunde interesului ce i-l acordă Dumnezeu. E drept că voinţa, intenţia, atenţia, recunoştinţa, opoziţia, se încorporează în psihicitatea noastră într-un mediu de materie nervoasă şi numai aşa le putem sesiza în viaţa noastră pământească, în trup. Dar ele sunt, după fiinţa lor, altceva decât mişcările celulare interne; ne dăm seama că sunt manifestările fiinţei noastre spirituale şi ar putea fi experiate şi în această puritate a lor. Pasiuni au şi fiinţele netrupeşti, cele cu totul spirituale.

E drept că şi Părinţii răsăriteni vorbesc de o „apatie", de o purificare de pasiuni pe care trebuie s-o dobândească cel ce vrea să ajungă la unirea cu Dumnezeu. Dar aceasta e o apatie faţă de lucrurile create, ca energia pasională să se poată concentra cu atât mai puternic spre Dumnezeu. Iată ce spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, unul din cei mai profunzi teologi din veacul al VII-lea: „Cununa virtuţii este lupta cu durerile; şi sufletul celor ce rabdă, câştigând astfel victoria, dobândeşte *apatia*[1] în care se uneşte prin *iubire* cu Dumnezeu şi se desparte în înclinaţiile sale de trup şi de lume" (cap. 17 din prima Centurie teologică, Migne, Patrologia Graeca, vol. 90, col. 1188). Sau: „Pasiunile, stăpânind mintea, o leagă de lucrurile materiale; şi despărţind-o de Dumnezeu, o fac să se ocupe cu ele. Dar iubirea lui Dumnezeu, stăpânind-o, o dezleagă de legături şi o face să dispreţuiască nu numai lucrurile sensibile, ci şi însăşi viaţa noastră vremelnică" (Cap. 3 din a doua Centurie despre iubire, P.G. 90, col. 984). *Pasiunea* pentru Dumnezeu e cerută în mod categoric şi ea stă în raport invers proporţional cu pasiunea pentru lucruri. „Cunoştinţa fără pasiune a celor dumnezeieşti nu convinge mintea să dispreţuiască până la capăt cele pământeşti" (cap. 66, a treia Centurie despre iubire, P.G. 90, 1036). În vreme ce pasiunea iubirii faţă de lucruri este condamnată, cea către Dumnezeu este necesară: „Pasiunea iubirii e condamnabilă când ocupă mintea cu lucrurile materiale; pasiunea iubirii e vrednică de laudă când leagă mintea de cele dumnezeieşti" (cap. 81, Centuria cit., P.G. 90, col. 1037).

Potrivit cu acestea trebuie înţeleasă şi recomandarea ce o dau Părinţii răsăriteni de a ne ridica la „sensurile pure"

---

[1] Termenul απαθεια a fost tradus în româneşte prin *nepătimire* (n.e.)

(φιλα νοηματα) ale lucrurilor, neamestecate cu pasiunea. Ei cer adică să nu ne mai comportăm la privirea şi judecarea lucrurilor cu pasiune, ci să ne dedicăm pasiunea întreagă cerului. Zice tot acelaşi: „Precum gândirea simplă (φιλοζ λογισμοζ) la lucrurile omeneşti nu sileşte mintea să dispreţuiască pe cele dumnezeieşti, la fel nici cunoaşterea simplă (φιλη γνοσιζ) a celor dumnezeieşti nu o convinge să dispreţuiască până la capăt pe cele omeneşti" (cap. 67, Op. cit.). Definiţia gândurilor simple şi compuse este, după Sfântul Maxim, următoarea: „Unele gânduri sunt simple, altele compuse. Şi simple sunt: cele apasionale (απαθειζ), iar compuse cele pasionale (εμπαθειζ) constătătoare din pasiune şi sens" (Cap.84, a doua Centurie despre iubire,P.G.90, col.1009).

Părinţii răsăriteni îşi dau seama că pasiunile nu pot fi smulse din suflet, şi chiar ar fi potrivnic creaţiei dumnezeieşti să fie omorâte. De aceea ei urmăresc nu omorârea lor, ci canalizarea lor în altă direcţie. Aceasta-i sublimarea creştină de care au ştiut Părinţii înainte de psihoterapie. Ea e una cu mântuirea sau cu transfigurarea.

În adevăr, ce e mai recomandabil: să lăsăm pasiunile orientate în direcţia lor pământească, nepermiţându-le să se înalţe la acompanierea raportului nostru cu Dumnezeu, cum spune E. Brunner, sau să le dezvăţăm de aplecarea lor în jos, chemându-le la bucuria pentru cele divine, cum recomandă Părinţii răsăriteni? Evident că numai ultima alternativă înseamnă mântuire şi transformare a omului. Cealaltă înseamnă intelectualism fideistic, înseamnă scoaterea intelectului din integritatea fiinţei umane, ca numai el să comunice cu Dumnezeu.

Prima parte a alternativei este de altfel şi imposibilă, dacă vrem să salvăm de fapt raportul cu Dumnezeu, căci

omul îşi îndreaptă puterea pasiunilor spre ceea ce gândeşte că e mai demn de interes. De aceea religie fără pasiune, fără iubire de Dumnezeu, nu se poate. Ortodoxia nu poate concepe credinţa decât în împletire cu iubirea de Dumnezeu. Ea nu uită, ca Protestanţii, pe Sfântul Apostol Ioan, care a reliefat îndeosebi marea parte de iubire cuprinsă în credinţă (1 Ioan 4-5).

Părinţii cer de altfel apatia numai faţă de lucruri. Faţă de oameni, însă, cer iubire. Dovadă că persoana faţă de persoană nu se poate raporta cu indiferenţă, mai ales când îşi vorbesc, când stau faţă în faţă. Dar cer iubirea cea întru Dumnezeu, cea sublimată. Îi iubim pe oameni pentru că iubim pe Dumnezeu. În orice caz, nu poate exista cuvânt fără pasiune.

Dar Dumnezeu e fără pasiune? (Desigur, cuvântul „pasiune" nu-l luăm în sensul de impuls care robeşte, ci pur şi simplu de interes, de atenţie iubitoare pentru făptură). Actul Întrupării se poate interpreta ca săvârşit numai pentru comunicarea de sensuri pure oamenilor? Dar Evanghelia ne spune că *aşa a iubit Dumnezeu lumea încât şi pe Unul născut Fiul Său l-a dat* pentru ea (Ioan 3, 16). Şi *întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi că pe Fiul Său cel Unul născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viaţă să avem* (1 Ioan 4, 9). Iubirea noastră faţă de Dumnezeu nu poate fi nici pe departe ca a Lui faţă de noi. *În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi şi a trimis pe Fiul Său jertfă de ispăşire pentru păcatele noastre* (1 Ioan 4, 10). Pentru Sfântul Apostol Ioan, şi după el pentru toţi marii Părinţi răsăriteni, Dumnezeu este chiar iubirea prin excelenţă: *Dumnezeu este iubire şi cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu* (1 Ioan 4,16).

Nu ca să ne arate sensuri, sau numai sensuri, S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, ci ca să ne arate iubirea Tatălui Său. *Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, aşa v-am iubit şi Eu pe voi* (Ioan 15, 9). Iubirea aceasta le-o dă Apostolilor ca model pentru iubirea dintre ei: *Aceasta e porunca Mea: să vă iubiţi unul pe altul, cum v-am iubit şi Eu pe voi* (Ioan 15, 12). Mai ales jertfa Lui pe Cruce nu poate fi interpretată ca adusă pentru a ne învăţa un anumit sens. O spune El Însuşi: *Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca viaţa lui să şi-o pună pentru prietenii săi* (Ioan 15, 13). Şi, în definitiv, ce sens le-ar fi putut împărtăşi? Că a fost necesară jertfa Fiului lui Dumnezeu pentru iertarea păcatelor omeneşti? Dar aceasta-i una cu a-i învăţa că a fost necesară iubirea Fiului lui Dumnezeu pentru ca oamenii să fie mântuiţi, căci jertfa fără iubire n-are nici un sens, e o întâmplare rece, oarbă. Deci în actul jertfirii pe Golgota s-a manifestat iubirea dumnezeiască. Şi peste tot istoria vieţii lui Iisus nu poate fi interpretată ca împărtăşind numai sensuri pure. Iisus îşi vădeşte iubirea în vindecări, în mângâieri, în manifestări de milă. Cuvântul a putut fi *un* mijloc prin care, pe lângă anumite sensuri, le-a manifestat iubirea Sa (cuvintele lui Iisus nu erau lipsite de iubire, ci scăldate în iubire). Dar ea s-a manifestat şi prin fapte, prin atitudini, prin înfăţişarea modelată de iubire, prin forţa ei intrinsecă ce se revărsa la cei din jur. Cuvântul nu e unicul mijloc de comunicare între persoane şi n-a fost nici între Iisus şi ucenici.

Dar ce rol are cuvântul ca mijloc de comunicare între persoane şi ce rol au celelalte feluri de comunicări? Cuvintele unei persoane descriu pentru alte persoane stări proprii pe care acele persoane nu i le văd, sau sensuri pe care acelea

nu le cunosc, sau lucruri pe care acelea nu le văd. Dintre acestea, sensurile nu pot fi comunicate de fapt decât prin cuvinte; lucrurile pot fi făcute cunoscute şi prin aducerea lor în faţa persoanelor respective. Singure stările interne pot fi comunicate pe căile faptei şi ale unor transmiteri directe. Iubirea se poate comunica prin cuvinte, dar mai mult prin fapte şi şi mai mult printr-o transmitere directă a stării proprii. Prin transmiterea aceasta nu se realizează numai putinţa unei priviri din partea unei persoane în interiorul unei alte persoane, ci chiar o atingere şi un amestec într-o anumită măsură. Cu cât atenţia unei persoane faţă de alta e mai puternică, în sens de simpatie sau de antipatie, cu atât ele se simt mai legate, mai contaminate una de alta. Iubirea sau ura leagă două persoane într-o oarecare unitate supraindividuală. Una o simte în sine pe cealaltă, una e influenţată la distanţă de cealaltă.

Amândouă aceste forţe crează între două persoane o punte mistică, dacă prin mistică înţelegem o împărtăşire, o lansare în interiorul uneia a ceva din cealaltă. Protestantismul e potrivnic misticismului creştin pentru motivul că el ar concepe raportul între Dumnezeu şi om ca realizându-se prin intermediul unei substanţe emanând din Dumnezeu, ceea ce e potrivnic caracterului de spirit atât al lui Dumnezeu cât şi al omului. Omul s-ar mântui în cazul misticismului nu prin libertate şi credinţă, ci printr-o invadare în el a acestei substanţe divine. Mântuirea ar deveni ceva asemănător unui proces fizic.

Dar iubirea, mediul în care se unesc persoanele, nu e o substanţă fizică, ci tot ce poate fi mai spiritual. Ea e ceva asemănător voinţei din care se naşte: putere pur spirituală. Pentru ea nu există spaţii şi graniţe de izolarea a eurilor. Ea

înseamnă în primul rând deschiderea eului propriu ca să vadă şi să primească conţinutul altor euri. Şi în al doilea rând ea are o mare putere de a face să se deschidă şi eurile pe care le vizează. E deschiderea braţelor spiritului pentru a îmbrăţişa ceea ce de altfel e lângă el, dar e făcut invizibil printr-un văl de vrăji. Dumnezeu e pretutindeni de faţă şi înainte de a Se întrupa. Şi totuşi ne e departe, transcendent, inaccesibil. Prin Întrupare nu vine spaţial mai aproape, ci operează prin altă putere: prin iubirea pe care ne-o arată şi prin care topeşte solzii de pe ochii spiritului nostru ca să poată vedea şi să poată „primi" conştient razele dumnezeirii, care şi înainte îl străbăteau. Ca să ne arate iubirea în forme mai concrete şi să ne-o transmită prin mediul firii omeneşti, aşa cum ne-am obişnuit şi cum suntem în stare să o sesizăm, Se face om, ne-o oferă, cum s-ar zice, mură în gură, nemaiavând noi să facem nici un efort pentru a ne ridica la vederea şi sesizarea ei. În forme omeneşti, prin faţă omenească, prin toate mijloacele de comunicare între subiectele care trăiesc în trupuri, ne copleşeşte cu o iubire dumnezeiască având înţelegere pentru lenea şi neputinţa noastră spirituală. Prin iubirea aceasta ne mântuie, nu prin sensuri. Iubirea e esenţialul, sau persoana iubitoare.

Dar, cu toată forţa ei, iubirea nu lucrează fără voinţă. Iubirea se naşte din voinţă şi nu trezeşte ecou în subiectul vizat fără ca acesta să vrea. Iubirea e numai un mare ajutor pentru a se produce iubirea în cel vizat. O dată ce acela vrea s-o vadă, vrea să-i răspundă prin iubire proprie, simte că o vede uşor, şi iubirea lui se naşte şi creşte cu o putere miraculoasă.

Tot atât de puţin se poate admite cuvântul ca singur mijloc de păstrare a legăturii cu Iisus Hristos, după Înălţarea Aceluia la cer. Aceasta ar însemna că Iisus Hristos S-a dus

cu totul dintre oameni şi ne-a lăsat numai o învăţătură şi o promisiune a viitoarei Sale veniri. Biserica nu se constituie atunci decât prin voinţa oamenilor care cred în aceeaşi învăţătură, fiind o societate total lipsită de elementul dumnezeiesc. Sau poate tot Iisus Hristos grăieşte „cuvântul" prin gura propovăduitorilor şi astăzi? Într-un astfel de caz, deodată cu acest cuvânt, Iisus Hristos ne transmite şi atenţia Sa, care nu este lipsită de iubire.

De fapt Iisus Hristos, înălţându-Se, n-a lepădat firea omenească. El continuă să fie şi om. Iar acest fapt nu poate fi lipsit de un rost efectiv: menţinându-Şi firea omenească, Se menţine în legături cu ciclul omenirii, într-o apropiere şi comunicare specială cu el. Şi această apropiere şi comunicare specială între Dumnezeu, întrucât e şi om, şi oamenii ceilalţi care se învrednicesc de această comunicare, formează temelia Bisericii.

Comunicarea între Iisus Hristos şi oameni nu se mai face acum prin cuvântul vorbit, ci prin iubirea Lui comunicată direct, în chip mistic. Iisus Hristos nu ne mai spune cuvinte noi. E adevărat că faţă de cele ce le-a rostit odată pe pământ are o atenţie deosebită: de câte ori se rostesc ele, dacă se rostesc cu credinţă în El, Şi le recunoaşte ca ale Sale, şi urmărirea efectului lor, concentrarea Sa asupra lor, echivalează cu o anumită putere ce le-o insuflă. Şi peste tot când se vorbeşte despre El cu credinţă, deci şi cu iubire, e şi El oarecum prezent, vorbeşte şi acţionează şi El. Dar acum El nu mai grăieşte în mod auditiv, ci spiritual. Adică Îşi manifestă altfel puterea Sa în Biserică.

Manifestarea puterii Sale iubitoare în Biserică se face în special prin Sfintele Taine, în care se rostesc cuvinte şi se săvârşesc acte din credinţă şi iubire faţă de El. Sfintele Tai-

ne sunt mijloacele prin care primim iubirea lui Iisus Hristos şi care ne leagă de El. Că simţim această iubire sau nu, aceasta nu-i un criteriu care să decidă dacă ni se dă sau nu iubirea lui Hristos, ci cel mult unul care ne arată gradul nostru de sensibilitate faţă de ea.

Harul dumnezeiesc este iubirea lui Iisus Hristos. Iubirea oricărui om o simţim ca un ajutor, ca un factor ce ne procură bucurie, fericire, avânt de viaţă, o simţim ca un „har". Dar har în sens propriu e numai iubirea dumnezeiască, incomparabil mai puternică şi mai curată decât orice iubire omenească. Iubirea lui Iisus Hristos, ca iubire dumnezeiască, izvorăşte din fiinţa lui Dumnezeu. Harul, cu alte cuvinte, este lucrarea fiinţei dumnezeieşti, potrivit cu învăţătura ortodoxă, stabilită de Sfântul Grigorie Palama. Nu există alt izvor de iubire adevărată afară de Dumnezeu, aşa încât, unde este această iubire acolo se sesizează prezenţa şi manifestarea lui Dumnezeu. Cine trăieşte în iubire se află în Dumnezeu şi persoanele care se află în iubire curată, au tainica senzaţie că sunt îmbrăţişate de Dumnezeu. Unde nu este iubire, nu se cunoaşte încă Dumnezeu, deşi El este prezent şi acolo şi iubirea Lui lucrează şi în acel loc. Dar lucrează deocamdată singură.

Iubirea e mediul care uneşte pe oameni cu Dumnezeu şi întreolaltă, de aceea ea realizează prin excelenţă stările mistice, dacă prin astfel de stări înţelegem unirea între om şi Dumnezeu. Unde este iubire e pace şi unire. Ura încă leagă subiectele, dar legătura aceasta e simţită ca o povară, ca ceva de care vrei să scapi. Mistica urii este o mistică a blestemului, o tragedie dureroasă. Ea e o dovadă că chiar atunci când elementele creaţiei, cuprinse de repulsie reciprocă, vor să se împrăştie, mâna Creatorului le ţine adunate.

Singura mistică religioasă posibilă e cea creştină, cea în Iisus Hristos, pentru că Dumnezeu nu poate fi aflat prin eforturile omeneşti de nu Se coboară la noi. Şi această coborâre s-a realizat şi persistă în Iisus Hristos. O mistică ce ocoleşte pe Iisus Hristos nu ajunge la unirea cu Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi aflat decât prin „Mijlocitorul" Iisus Hristos. Misticismul necreştin trăieşte dintr-o iluzie.

Aprilie, 1938

CUVÂNT ŞI FAPTĂ

Ce rost are cuvântul şi ce rost are fapta? Şi care este raportul dintre ele? Iată întrebări ce ne stăruie în cuget constatând că de amândouă S-a servit Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat în opera de mântuire a lumii. De ce a trebuit să se servească de ele? Întruparea a fost în sine mântuitoare sau numai întrucât a dat posibilitatea Fiului lui Dumnezeu să facă uz de cuvânt şi de faptă ca un om pentru a realiza mântuirea? În ce raport stau în general cuvântul şi fapta cu fiinţa omului, cu destinaţia lui?

Întrebările acestea ni se pun cu atât mai stăruitor cu atât mai mult cu cât anumiţi teologi protestanţi, urmând unei tendinţe generale a confesiunii lor, socotesc cuvântul ca mijloc mântuitor aproape exclusiv, nu numai în viaţa creştină de după Iisus Hristos, ci chiar în opera Lui. Cuvântul n-a avut numai rolul de a mijloci revelaţia, ci chiar şi de a mântui. Prin cuvânt a luat Iisus Hristos păcatele noastre asupra Sa. Cităm din celebrul teolog german Friedrich Gogarten: „Deosebirea între profeţi şi Iisus Hristos constă în aceea că profeţii grăiesc cuvântul lor din credinţa în făgăduinţa iertării, aşadar din cunoaşterea propriului lor păcat. Aici rămâne păcatul aşa zicând între vorbitor şi auditor şi există numai speranţa că odată le va fi luat de pe umeri amândurora. Dar grăirea lui Iisus Hristos ridică de fapt păcatul (Aber das Sprechen Jesu Christi nimmt die Sünde weg). El iartă omului păcatul.

Şi o face aceasta întrucât ia păcatul asupra Sa" (*Ich glaube an den dreieinigen Gott*[1], Jenna, 1926, pag. 154-155).

Pentru a face explicabilă această eficacitate a cuvântului, Gogarten utilizează o anumită concepţie despre păcat şi o anumită concepţie despre cuvânt.

Păcatul este, după el, izolarea eului, închiderea faţă de pretenţiile altora. „Această negare a pretenţiei altora este păcatul. Prin ea omul se încarcă cu o vină pe care nu o mai poate înlătura, aşa cum nu mai poate desfiinţa izolarea sa. Această izolare reală, ce nu mai poate fi desfiinţată prin mine, este starea păcatului" (pag. 151). Din izolarea aceasta, aşadar din păcat, ne poate scoate numai grăirea lui Iisus Hristos. Şi o face aceasta întrucât numai „cuvântul Lui îmi împlineşte pretenţia mea în mod necondiţionat" şi prin aceasta „mă cucereşte deplin", mă face şi pe mine „în stare să împlinesc pretenţia acestui cuvânt" (pag. 155-156). Toate silinţele omului de a împlini prin puterile sale pretenţia altuia, îl afundă şi mai mult în păcat, în izolare, căci aceasta implică o rezemare pe fiinţa sa, deci un nou păcat. Depăşirea izolării se împlineşte numai printr-o necondiţionată lăsare în atârnare de altul, de cuvântul lui şi în această stare ne aşează numai Iisus Hristos.

Gogarten are cea mai comunitară concepţie despre cuvânt. Omul trăieşte viaţa cea adevărată, cea conformă cu voia Creatorului său şi potrivită cu fiinţa sa, numai în deplina atârnare de altul, în necondiţionata împlinire a pretenţiilor lui. Iar acest altul îşi exprimă pretenţia sa (care nu trebuie înţeleasă ca poftă arbitrară, ci ca apel izvorât din simţirea unei necesităţi după serviciul şi comunitatea seme-

[1] „Cred în Sfânta Treime" (n.e.)

nului) prin cuvânt. Apelul altuia (termenul *pretenție* e mai bun, căci exprimă şi dreptul ce-l are fiecare asupra semenului, sau dreptul ce-l simţim că-l are altul asupra noastră), ne sileşte totdeauna la o decizie (Entscheidung) de a-l împlini sau nu. De aceea viaţa noastră este un lanţ de decizii, la care ne provoacă cuvântul altuia. Numai decizia de a împlini fără prejudecăţi, fără condiţii, fără întemeieri pe motive şi concepţii, pretenţia din fiecare moment a altuia, este cea fără de păcat. Şi numai ea se poate numi în sens propriu decizie, căci numai în ea se afirmă bărbăţia, curajul omului, renunţarea la orice motivaţie, la orice argumentaţie care să sprijine alegerea lui, care să-i împuţineze responsabilitatea, care să-i dea o siguranţă anticipată că aşa va fi bine, care să întărească slăbiciunea lui. Dar omul niciodată nu poate lua decizii de felul acesta, niciodată nu poate ieşi din păcat prin sine. Numai Iisus Hristos ne-a scos din păcat.

Cuvântul, dacă vrem să nu fie expresie a izolării noastre şi să ne cufunde şi mai mult în ea, aşadar în păcat, trebuie să fie nu mijloc prin care ne exprimăm gândurile noastre despre noi sau lume, nu monolog nesfârşit prin care ne tălmăcim stările eului nostru, ci relaţie autentică între eu şi convorbitor. Cuvântul e vorbire şi vorbirea are loc totdeauna între doi. Vorbirea adevărată trebuie să fie manifestare a atârnării reciproce dintre convorbitori, dintre eu şi tu. Cuvântul meu trebuie să fie răspuns, ecou la cuvântul convorbitorului, mărturisire că m-am pătruns de realitatea şi de pretenţia lui, împlinirea acestei pretenţii. „Noi înţelegem cuvântul şi importanţa lui hotărâtoare numai atunci când suntem în clar cu aceea că el este, în însemnătatea sa proprie, relaţia între tine şi mine, şi anume singura relaţie care este posibilă între mine şi tine" (pag. 114). Noi însă am

pierdut acest înţeles al cuvântului. El a devenit expresie a eului. „Dar această putere de automărturisire pe care a câştigat-o cuvântul, de la sfârşitul evului mediu, e scump plătită. Căci cuvântul care îşi are originea în adâncimea unui eu ce se ocupă cu sine însuşi, se mărturiseşte şi se trăieşte pe sine, n-are puterea să fie ceea ce trebuie să fie după fiinţa lui, adică relaţie faţă de tine. Această putere o are numai cuvântul care îşi are originea în auzirea ta (in dem Hören auf das Du) şi care, de aceea, de la început este un cuvânt ce-ţi răspunde ţie. Dimpotrivă, cuvântul care este automărturisire şi autoexpresie, e de la început izolat; el nu este, o dată ce cuvântul e relaţie, cuvânt în sens propriu. Nu este relaţie faţă de tine; căci nu este răspuns, responsabilitate".

Atât de constitutivă este pentru mine relaţia cu tine, iar cuvântul, expresia acestei relaţii, încât omul care nu mai trăieşte din ea şi face din cuvânt expresie a fiinţei sale izolate, îşi pierde şi eul propriu. „Numai acel cuvânt care este un cuvânt responsabil, adică un răspuns la un cuvânt al tău, vorbeşte în realitate despre mine însumi şi nu numai despre ceva din mine. Anume de aceea, pentru că numai atunci când răspunde, vorbeşte eul însuşi. Căci abia atunci când mă ştiu responsabil faţă de tine, când am auzit pretenţia ta şi nu mă mai pot sustrage ei, abia atunci ştiu ce înseamnă aceea: eu. Eu este în adevăr acela care e strigat de tine, căci abia dacă sunt strigat pot zice în adevăr şi just: *eu.* Altfel, când cuvântul meu este automărturisire, deşi vorbesc fără sfârşit, ca unul ce n-am un tu în faţă care să mă mărginească (persoanei cu care vorbesc nu-i dau valoare de tu, egală cu a mea), nu pot zice cu adevărat *eu*, căci eul este în realitate mut, neexistând relaţia reală cu tine" (pag. 115). De aceea şi simte omul care nu mai preţuieşte pe altul, necesitatea să

vorbească la nesfârşit! Se frământă în chinul de a da expresie eului propriu şi acesta îi scapă continuu.

*

Gogarten este, între teologii protestanţi, cel mai potrivnic spiritului individualist al protestantismului. Năzuinţa lui principală este să facă din credinţă nu un element izolator al insului, ci cel mai puternic impuls pentru întărirea spiritului de comunitate. Credinţa este, pentru el, nu încredere în Dumnezeu şi dezinteresare de oameni, ci încredere în oameni, iubire de oameni. În ascultarea şi împlinirea necondiţionată a pretenţiilor lor se manifestă însăşi credinţa în Dumnezeu, ca peste tot credinţa îndeobşte. Pe Dumnezeu Îl găsim deci prin oameni.

De altfel tendinţa aceasta de a deriva din credinţă concluzii favorabile comunităţii se poate observa şi la alţi teologi protestanţi. Ea este o consecinţă aproape fatală a marii descoperiri ce-a făcut-o după război cugetarea omenească în realitatea lui *tu*, ca revers constitutiv al realităţii eului. Dacă filosofia veche nu cunoştea decât categoriile impersonale ale fiinţei, iar cea modernă descoperise realitatea specială a eului, pe care o accentuase din nenorocire până la exclusivitate, cugetarea din ultimii ani s-a îmbogăţit şi s-a rectificat considerabil prin aflarea lui *tu*. Cităm din Karl Heim, un alt teolog protestant la care observăm tendinţa antiindividualistă. „Azi stăm nu numai în filosofie în sensul îngust al cuvântului, ci în toată viaţa noastră spirituală, în mijlocul unei schimbări a concepţiei fundamentale despre relaţia dintre mine şi tine (Ich-und-Du-Verhältnis). Această schimbare este poate pasul cel mai însemnat care ne duce peste filosofia idealistă. Eul singuratic, pentru care lumea este numai

un teatru, nu e faptul primar de la care trebuie să pornească cugetarea noastră, aşa cum se socoteşte de la Descartes încoace. Eul nu are o existenţă independentă de relaţia sa cu tine. Singurătatea nu este starea sa primordială şi nici nu este esenţială. Existenţa singulară, pentru sine (das einsame Fürsichsein) a eului este ceva cu totul secundar, anume rezultatul unui act prin care eul s-a închis faţă de tine. Acest act de autoînchidere are aşadar ca presupunere relaţia eului faţă de tine" („Ontologie und Theologie", în revista *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930, Heft 5, pag. 332-333). În sistemul dimensiunilor, pe care-l clădeşte Karl Heim pentru a cuprinde în el toată realitatea, relaţia eu-tu formează o dimensiune aparte (*Glaube und Denken*, Berlin, 1934, pag. 164 şi urm.).

Direcţia aceasta, spre care va trebui să se orienteze tot mai mult teologia protestantă, nu face decât să confirme adevărul învăţăturii ortodoxe, pentru care credinţa şi Biserica sunt nedespărţite, ultima fiind concluzia necesară a primei. Izolarea eului, desfigurarea relaţiei între mine şi tine, nu e un fapt primordial, ci păcatul venit ulterior. Prin credinţa în Hristos ne căznim doar să restabilim starea originală, normală, comunitatea iubitoare între oameni. Recunoaşterea acestui lucru din partea protestantismului nu înseamnă altceva decât o târzie acceptare, măcar indirectă, a divinului adevăr ortodox despre Biserica din Paradis, pe care Biserica lui Iisus Hristos nu face decât s-o restabilească. Dacă aceşti teologi găsesc în starea naturală a omului elementul, fie şi măcar ştirbit, al acestei relaţii, aceasta dovedeşte că Biserica, comunitatea, este sădită în firea omului, apoi că aceasta nu s-a stricat cu totul prin păcat, iar prin credinţa în Iisus

Hristos se vindecă treptat, la unii mai mult, la alții mai puțin. Acestea sunt însă tot învățături ortodoxe.

Dacă Gogarten vede puterea ziditoare de comunitate a credinței, profunda ei forță socială și capacitatea de a transforma pe ins total, făcându-l să iubească pe semenii săi, să împlinească necondiționat apelurile lor, cum se face că el nu vorbește totuși despre faptă, ci numai despre cuvânt, ca și când numai prin cuvânt s-ar manifesta credința și legătura comunitară dintre oameni, iubirea unuia față de altul? Credem că avem de a face cu o prejudecată protestantă de care nu s-a putut lepăda. Este însă explicabil să vorbească protestantismul obișnuit despre cuvânt ca întemeietor și susținător exclusiv de comunitate, pentru că el nu știe de o comunitate închegată prin iubire, de o comunitate în care membrii sunt transformați și în sens etic, ci numai de una în care membrii n-au altceva în comun decât că ascultă același cuvânt; își nutresc din același cuvânt o credință care n-are nici o eficacitate în ce privește celelalte raporturi dintre ei. Dar Gogarten, înțelegând comunitatea în sens de desăvârșită relație iubitoare între membri, cum mai poate păstra totuși numai cuvântul ca factor întemeietor și susținător al ei? Aceasta desigur că n-o poate face decât lărgind sfera noțiunii de cuvânt, concentrând în el mai multe virtuți decât obișnuiește protestantismul să-i atribuie. Dar noi vom încerca să arătăm că chiar lărgind astfel sfera cuvântului, el tot nu poate fi făcut singurul mijloc mântuitor și întemeietor de comunitate, că Gogarten, o dată ce s-a oprit la o concepție de comunitate ca cea pe care am văzut-o, trebuia să părăsească doctrina protestantă despre exclusivitatea cuvântului, adăugând la el și fapta.

*

Pentru a fundamenta doctrina despre exclusivitatea cuvântului în intemeierea şi susţinerea vieţii creştine, la mulţi teologi protestanţi se observă silinţa să arate că chiar şi Iisus Hristos ne-a mântuit numai prin cuvânt. La Gogarten tendinţa aceasta se manifestă făţiş şi am văzut că el are şi o teorie despre cuvânt care să facă plauzibilă suficienta lui capacitate mântuitoare. Dacă vom arăta că Iisus Hristos nu ne-a mântuit numai prin cuvânt, am înlăturat un sprijin important al teoriei protestante despre omnipotenţa soteriologică a cuvântului. Gogarten spune că Iisus Hristos a luat păcatul de pe umerii noştri asupra Sa prin cuvântul Său, care a fost răspunsul deplin la toate pretenţiile noastre. Dar dacă ar fi fost aşa, moartea şi învierea Domnului n-ar mai avea nici o importanţă mântuitoare pentru noi, ci numai pentru El. De altfel, chiar aşa de ar fi, moartea rămâne nu mai puţin o faptă, ireductibilă la cuvânt. Păcatul omenesc poate fi, în cazul acesta, deplasat prin mijlocirea cuvântului de la un subiect din lume la altul şi eventual de la acesta iarăşi la altul, dar într-un loc, anume în Iisus Hristos, el tot se înfundă şi ca să dispară din lume total trebuie ca subiectul în care s-a înfundat, să moară. Prin fapta morţii e gonit, aşadar, în ultima analiză, păcatul din lume.

Angajat de teoria omnipotenţei mântuitoare a cuvântului şi neştiind cum să încadreze moartea Domnului în această teorie, Gogarten vorbeşte vag despre rostul morţii lui Iisus. O dată spune că moartea Domnului este „executarea blestemului legii şi a mâniei dumnezeieşti”, pe care Iisus Hristos le-a luat asupra Sa în locul nostru, prin urmare o pedeapsă a păcatului, fiind astfel de acord cu concepţia generală a protestantismului (pag. 159). Dar atunci ultima desfiinţare a păcatului din lume nu se realizează prin cuvânt, ci, cum am

spus, printr-o faptă, chiar dacă această faptă e mai mult pasivă. Altă dată s-ar părea că Gogarten vede în moartea Domnului un produs al urii şi egoismului omenesc. Domnul S-a supus pretenţiei noastre deplin şi de aceea a murit. În moartea Lui omul vede „care şi de ce soi este pretenţia sa. Omul vede că această pretenţie, prin care se face domn al semenului şi prin aceasta domn peste întreaga lume, ar distruge întreaga lume dacă ar fi împlinită aşa cum gândeşte şi năzuieşte el în orbirea egoismului său izolat, păcătos. Caracterul păcătos şi distrugător al acestei porniri, al acestei pretenţii fără margini, prin care omul – acest om cu această pretenţie! – se face pe sine Dumnezeu, îşi vădeşte în chip groaznic efectul său în acest om Iisus Hristos, Care S-a supus acestei pretenţii fără condiții şi fără rezerve, fără nici o asigurare" (pag. 154).

Dar dacă-i aşa, iarăşi putem spune că păcatul nu ni l-a ridicat Iisus Hristos prin cuvânt, ci prin această împlinire necondiţionată a pretenţiei noastre păcătoase.

Fără a căuta să găsim numaidecât o contrazicere între aceste două păreri despre rostul morţii Domnului e de remarcat că Gogarten trebuie să admită că prin moarte şi nu prin cuvânt e depăşit păcatul în lume.

*

O dată stabilit acest lucru, să supunem unei analize mai insistente rostul cuvântului şi al faptei şi raportul dintre ele, pentru a ne da seama de valoarea lor soteriologică.

Rolul cuvântului nu e de neglijat. Cuvântul are o funcţie revelatoare. Dar totdeauna între persoane. Şi obiectul sau scopul revelaţiei este o pretenţie sau un răspuns la ea, în general o *atenţie*. Un cuvânt adresat lucrurilor sau cuprin-

zând o comunicare absolut teoretică în toate consecinţele sale, nu e cuvânt propriu-zis. Un cuvânt nu e un întreg suficient sieşi, ci totdeauna e o jumătate care îşi aşteaptă întregirea prin răspuns. Cuvântul întreg e format prin contribuţia a două persoane. Mântuirea în Hristos e anticipată (la profeţi) şi însoţită de revelaţie, de cuvântul Dumnezeului personal, care nu are ca scop să dea minţii noastre o cunoştinţă teoretică, ci să ne arate care este „voia" lui Dumnezeu, ce aşteaptă El de la noi. Trei elemente constituie aşadar cuvântul. El îndeplineşte: 1) o funcţie revelatoare, 2) între două persoane, 3) de la una revelând o cerere, un apel, o pretenţie, o întrebare, o asigurare, de la a doua un răspuns, în general o atenţie.

Precizând, putem spune că revelaţia e avizată în mod necesar la cuvânt. O persoană nu-şi poate face cunoscută îndestulător voinţa fără cuvântul ei propriu. Se pot cunoaşte lucrurile fără un cuvânt din partea lor, dar aceasta nu e revelaţie. Poţi cunoaşte astfel şi dintr-o persoană ceea ce-i în ea lucru, natură, manifestare a naturii ei, ceea ce se revarsă involuntar din făptura ei. Dar nu poţi cunoaşte satisfăcător voinţa ei personală. Chiar între două persoane ce trăiesc în strânsă intimitate şi se cunosc foarte mult prin comunicări subterane, cuvântul tot este necesar, făcând abstracţie de faptul că, dacă se înţeleg, după o lungă convieţuire, de multe ori fără cuvânt, aceasta provine şi din aceea că expresiile feţei, care erau înainte întovărăşite de cuvânt, pot să fie citite de la o vreme şi fără cuvânt de convieţuitori. Dar cuvântul tot este necesar, cu cât se simte legătura mai vie, iubirea mai mare. Unde nu se mai spun cuvinte, nu mai e atenţie, iubire reciprocă. Unul simte necesitatea să spună celuilalt un cuvânt pentru a-i arăta cât de mult atârnă de el, cât de mult

ţine la el; celălalt simte necesitatea să i se spună acest lucru; nu-l mulţumeşte numai arătarea prin alte manifestări. Simţi o necesitate nu de a spune ce idei mai macini în creier, ca să-ţi arăţi cu fală puterea de gândire, ci de a spune celuilalt sentimentele tale pentru el. Căci dacă n-ar fi acest fel de necesitate, omul cu „idei mai înalte" ar simţi o mare silă să vorbească cu cel mai sărac în idei. Cheful de a epata pe cel mai puţin învăţat nu ţine decât un moment. De aici se vede că, dacă Dumnezeu ne-a căutat să ni se reveleze, n-a făcut-o pentru a ne uimi cu cuvintele Sale, ci din pornirea iubitoare de a ne asigura pur şi simplu de iubirea Lui şi din dorinţa de a-I răspunde cu iubirea, cu cuvântul nostru. O persoană care nu spune cuvinte alteia nu-i acordă atenţie deplină. În cuvânt se exprimă faptul că o persoană este totdeauna o jumătate de realitate; prin cuvânt ea-şi caută şi dobândeşte cealaltă jumătate. Cuvântul este o funcţie necesară a fiinţei noastre comunitare, am putea spune bipersonală. Prin cuvânt întreţinem legătura cu ceea ce ne susţine sufleteşte, precum prin plămâni avem legătura cu aerul care ne întreţine trupeşte.

*

De ce este necesar spre acest scop cuvântul? Nu pot comunica oamenii prin ochi, prin mimică, prin fapte, prin simţiri transmise direct? De fapt comunică oamenii şi prin acestea, dar cu totul insuficient. Acestea nu sunt în stare singure să împrăştie echivocul: oare sunt emanaţii impersonale de stări lăuntrice involuntare, sau sunt manifestări personale ale unor atenţii voluntare? Ele nu dau asigurarea deplină că avem de-a face cu o revelaţie, adică cu o mişcare de atenţie pornită voluntar din interiorul unei persoane ce stă în faţa noastră, cu un efort în vederea arătării acestei atenţii. Chiar

silinţa de-a arăta o atenţie este o atenţie şi silinţa acesta se arată în mod principal prin cuvânt. Cine nu vorbeşte unei persoane iubite, pe motiv că aceasta i-ar cunoaşte sentimentele, prin însăşi această omisiune vădeşte o scădere a sentimentelor sale. Sunetul e, dintre toate manifestările omului, cel care-i destinat mai mult altora, fiind făcut să depăşească, să plece de la persoana proprie la auzul altora. Toate simţurile ce servesc contactului cu lumea sunt egoiste, adună din lume lucruri folositoare pentru persoana proprie; dar sunetul e altruist, el e făcut să comunice, să dea; prin el mă aplec spre alţii. Durerea însăşi e făcută să izbucnească în strigăt tot cu scopul de-a o comunica altora şi de-a găsi în atenţia lor o alinare.

Dar, cu toată importanţa covârşitoare a cuvântului, ca mijloc indispensabil de revelare, totuşi el nu e suficient singur pentru o perfectă realizare a ei. În el se îmbibă şi îl întovărăşeşte şi o mişcare sufletească sau chiar fizică: mimică, gest, faptă. Nu e suficient, pentru binecuvântatul motiv că nu poate articula o persoană un cuvânt către o altă persoană fără o mişcare sufletească şi fizică. De altfel am spus că cuvântul în sensul adevărat nu e o expunere de teorii, ci pretenţie şi răspuns. Comunicarea între persoane, cu cât e mai vie legătura între ele, cu atât e mai totală, angajând întreagă fiinţa lor în actul expresiei, al comunicării. Cu cât atenţia e mai deplină, cu atât angajează mai viu toată persoana în actul comunicării ei, deşi cuvântul are un rol proeminent.

Cuvântul adevărat, cuvântul-atenţie, e îmbibat cu faptă. Trebuie să facem aici, însă, câteva precizări. Înţelegem prin faptă, în accepţia largă a cuvântului, orice mişcare voluntară a fiinţei personale. Cu cât mişcarea e mai totală, fiind angajată în ea nu numai un organ fizic de execuţie, ci adâncul voinţei, cu atât fapta e mai vie. Însuşi cuvântul e o

faptă, o faptă morală, dacă cuvântul e din atenția față de altul, o faptă egoistă când e din dispreț sau adversitate față de altul. Faptă e intonația afectivă a cuvântului, accentul lui. Având în vedere acest înțeles larg al faptei, cuvântul e totdeauna simultan cu fapta, ba constituie chiar o unitate. Cuvântul e purtat și lansat de mișcarea aceasta totală a ființei personale, ca o lumină purtată și aruncată de un vulcan în noapte; deși lumina are rolul ei deosebit de-a lumina mișcarea ce-o lansează.

Fapta în înțelesul acesta, o dată ce e luminată de cuvânt, adaugă și ea, la rândul ei, un oarecare coeficient funcției revelatoare a cuvântului. Fără cuvânt fapta plutește în negură, dar prin cuvântul care de altfel e purtat de ea capătă și ea virtutea de a nuanța și îmbogăți lumina cuvântului. Cuvântul e din fapta adâncă a voinței, dar lumina faptei e din lumina cuvântului. Am putea spune, deosebind fapta inițială a voinței, din care pornește cuvântul, de mișcarea ce pleacă din ea împreunată cu cuvântul, numind pe prima credință și abia pe a doua faptă, că atât cuvântul cât și fapta purced din credință simultan și nedespărțit, cum pornesc din Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Nu există credință arătată prin cuvânt gol de faptă, gol de încordarea ființei, de o totală mișcare a ei. Cuvântul și fapta formează o unitate între ele și cu credința din care purced. Unde e Cuvântul e și Duhul, căci Unul locuiește în Celălalt și Amândoi vin din Tatăl. Iar cine primește cuvântul, cine-l aude cu adevărat și nu rămâne amorțit la ciocănitul lui, primește deodată cu sensul, și mișcarea lui; ființa sa se umple nu numai de lumină, ci și de o încordare totală: de faptă. Cuvântul nu-L poți primi fără să primești și Duhul și nici invers. Iar în sufletul unde vin acești Doi, se sălășluiește de-

odată şi Tatăl. Toate *prin Cuvânt s-au făcut* şi se fac, dar Cuvântul şi făptuirea pornesc deodată din Tatăl, aşa încât şi la creaţie şi la orice lucrare dumnezeiască ulterioară participă toate cele trei persoane dumnezeieşti.

Când am spus că faptă este orice mişcare voluntară a fiinţei personale, s-a subînţeles că mişcarea aceasta are un scop. Se poate urmări prin ea deprinderea persoanei proprii cu anumite atitudini, concentrări şi atunci obiectul faptei este însăşi fiinţa noastră. Dar se poate urmări desfacerea ei de anumite lucruri şi acte. Şi apoi se poate urmări procurarea sau pregătirea unor materiale pentru folosul nostru. Obiectul constă acum în acele materiale. Toate trei felurile de fapte se pot săvârşi însă nu numai în favorul propriei noastre fiinţe, ci şi al altora, din iubire sau din grijă pentru ele. Dar dacă atunci când le săvârşim pentru noi ne putem dispensa de cuvânt, el e foarte necesar în faptele săvârşite în favorul altora şi anume ca mijloc aproape exclusiv în fapta de-a deprinde o persoană cu anumite progrese pur interioare, ca mijloc împreunat cu exemplul în fapta de-a o deprinde cu un anumit raport cu cele externe şi ca mijloc foarte puţin necesar în procurarea anumitor lucruri materiale pe seama acelei persoane.

Deci cuvântul e cu atât mai puţin necesar cu cât faptele sunt mai mult în favorul nostru, sau au de lucru cu un obiect material. Cu cât ai mai mult de-a face cu persoane şi nu cu lucruri, întrebuinţezi cuvântul. Reţinând că e aproape imposibil de a stabili hotarul între cuvânt şi faptă, întrucât fapta nu trebuie să aibă numaidecât un obiect material, ci să fie numai pornită dintr-o atenţie şi să urmărească un scop, condiţii împlinite şi de cuvânt în ordinea spirituală, trebuie remarcat totuşi că cuvântul *faptă* se întrebuinţează în uzul

cotidian, mai ales în înțelesul restrâns de mişcare a ființei voluntare, concentrată spre un obiect material, chiar dacă cu intenția de a face indirect un serviciu unei persoane. Cazurile acestea nu sunt în principiu deosebite de acelea în care, dată fiind constituția fizică a persoanei proprii şi a persoanei căreia vrem să-i facem un serviciu sau un rău, deşi nu stă la mijloc un obiect material, prin care să ne îndeplinim intenția, ci lucrăm direct de la persoană la persoană, săvârşim totuşi fapte, în înțelesul restrâns, fapte executate fizic, nu prin cuvânt. De exemplu când mângâiem sau batem pe cineva.

Fapte în înțelesul restrâns sunt aşadar acele executate prin organele fizice externe ale noastre şi eventual asupra unor realități fizice, sau care au şi o parte fizică. În ce relație stau acestea cu cuvântul? Săvârşirea lor uneori nu se termină deplin deodată cu rostirea cuvântului, ci se prelungeşte şi peste această rostire, iar uneori şi începe înainte de ea. Alteori însă se termină în timpul rostirii cuvântului, totuşi fapta aceasta se distinge limpede de ceea ce se cuprinde ca faptă în însuşi cuvântul, întrucât e săvârşită prin alte organe decât cele ce intră natural în lucrare la rostirea lui şi se deosebesc şi de încordarea de suflet şi de mimica firească fizică ce întovărăşeşte cuvântul respectiv. Aşa sunt de pildă diferitele acte săvârşite de preot deodată cu rostirea unei invocări liturgice: semnul Crucii peste o persoană sau peste un lucru, când se rosteşte invocarea binecuvântării, cufundarea în apa botezului. Prelungirea faptei peste rostirea cuvântului e condiționată exclusiv de natura fizică a actului sau a obiectului în chestiune. Dacă actul e prin sine mai complicat, mai îndelungat, iar obiectul actului o materie mai anevoie de prelucrat, atunci actul se prelungeşte în mod firesc peste rostirea cuvântului (De exemplu când am promis unui sărac să-i tri-

mit de mâncare în fiecare zi). Tot din motive fizice externe, uneori începe actul înainte de rostirea cuvântului (De exemplu ca să mângâi pe cineva cu un cuvânt în spital, întâi fac drumul să-l vizitez).

Dar trebuie să observăm că atât în cazul când actul avansează cuvântul, cât şi în cazul când îl continuă, cuvântul e prezent continuu, într-o rostire interioară cu lumina lui. Altfel actul s-ar cufunda în negură; persoana ce-l săvârşeşte ar avea impresia că nu-şi poate da seama de rostul faptei sale. Şi cine poate lucra în astfel de stări sufleteşti? În principiu deci cuvântul şi fapta se vor simultane, în strânsă îmbinare.

Cuvântul e totdeauna la *început*, dar şi după aceea, pentru că funcţia lui revelatoare e necesar în tot momentul, chiar pentru persoana care lucrează. Despre necesitatea permanentă, măcar virtuală, a cuvântului în faptă, nu încape nici o îndoială. Dar fapta e necesară? E vorba de fapta care se distinge limpede de cuvânt, căci de cealaltă s-a tratat înainte. Necesitatea ei e dată prin existenţa lumii văzute, materiale, şi prin dependenţa noastră de ea. Şi e întemeiată pe actul creator şi providenţiator al lui Dumnezeu, Care nu numai a zis, ci a şi făcut lumea, ca un obiect deosebit de El, pe care continuă să o îngrijească fără să vorbească continuu. Noi suntem şi fiinţe fizice, care trebuie să ne procurăm şi preparăm din lumea fizică, ceea ce ne este necesar pentru viaţă, să ne mişcăm în spaţiul fizic pentru a ne apropia unul de altul, să ne transmitem prin organele fizice într-o formă cât mai abundentă, voia şi gândul nostru. Spiritul nostru comunică cu spiritul altuia punând în mişcare trupul nostru şi trupul aceluia (de exemplu: în comunicarea prin cuvânt,

când se pun în mişcare celulele creierului fiinţei receptoare şi organele simţului auditiv), uneori direct prin cuvânt sau act, alteori prin intermediul unui obiect (când dăruim ceva, de exemplu).

Actul vizibil, referit direct la persoana cu care comunicăm sau prin intermediul unui obiect, adică ceea ce se numeşte, în înţelesul restrâns, faptă, e făcut necesar de condiţia fizică a existenţei noastre. Dar importanţa lui nu se limitează la sfera fizică a fiinţei noastre, ci porneşte *din* şi străbate *în* centrul existenţei spirituale.

Fiinţa noastră e făcută pentru fapte de toate categoriile, de la cea care angajează mai puţin trupul şi materia externă (dar într-o anumită măsură totdeauna), până la cea pe care angajează aceasta într-o măsură cât se poate de mare. Aceasta depinde de împrejurări. Uneori ajunge făptuirea prin cuvânt, de minimă angajare a trupului, alteori cuvântul însuşi dezlănţuie cu sine, pentru întărirea sa, o participare a trupului până la exterior prin organele trupeşti, sau şi prin acţiune asupra unui obiect material. După mărimea hotărârii, a credinţei din care porneşte cuvântul şi după necesităţile de zguduitoare şi convingătoare transmitere a propriei credinţe, sau după necesităţile materiale ale celui cu care comunicăm.

Un suflet copleşit de evlavie nu se poate reţine de a nu şi îngenunchea când rosteşte rugăciunea. Pentru a zgudui şi convinge sufletul cuiva n-ajunge o povestire neutralizată de orice mişcare interioară, revărsată şi în exterior. Pentru a-ţi arăta iubirea faţă de cineva lipsit de cele materiale, n-ajunge să i-o comunici printr-un cuvânt, ci trebuie să i-o dovedeşti prin persistenţa şi sforţarea unor fapte de ajutorare.

Nu se poate spune dinainte cu precizie în care momente cuvântul trebuie să fie întovărăşit sau şi prelungit de faptă. Dar credinţa adevărată va şti sigură acest lucru în fiecare moment.

*

Şi acum putem răspunde la întrebarea: ne-a mântuit Iisus Hristos prin cuvânt sau prin faptă? Şi ne însuşim mântuirea Lui prin cuvânt sau faptă, prin simpla propovăduire a cuvântului, sau printr-un cuvânt pe care ni-l predă Biserica întovărăşit de acte, învăţându-ne să facem şi noi la fel?

Iisus Hristos ne-a mântuit prin amândouă. Nu se putea prin una fără alta. Fără cuvânt nu se putea, pentru că dacă nu ne adresa cuvinte, nu ne-ar fi iubit de ajuns. Fără faptă iarăşi nu, pentru că El, făcându-Se om, avea să ajungă de atâtea ori în mod necesar în împrejurări când trebuia să arate prin fapte iubirea Sa, întărind cuvântul. El în fiecare moment a mers până la capăt în iubirea Sa. Dar la acest capăt, într-o viaţă ca a oamenilor, străbaţi de multe ori numai printr-o angajare totală a trupului în acte de manifestare. Când împrejurările vieţii Sale Îi cereau numai un cuvânt de mângâiere, îl dădea, când Îi cereau vindecarea unei boli, o făcea, iar când I-au cerut viaţa proprie, a dat-o şi pe aceasta. Când *arăţi* cuiva iubirea, ea e mai mare ca atunci când nu i-o arăţi. Iar ea se arată deplin prin cuvinte şi prin fapte. Nici numai prin cuvinte, nici numai prin fapte. Întru-parea simplă nu era suficientă pentru mântuire, deoarece prin ea nu ne-ar fi arătat încă limpede iubirea Sa. Cine-ar fi ştiut de ce S-a întrupat, sau măcar *că* S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu? Dar dacă nu s-ar fi întrupat, săvârşind această minunată faptă de umilire, ci ne-ar fi spus numai din cer cu-

vinte iubitoare, iubirea n-ar fi fost deplină. Nu era suficientă pentru mântuire nici numai moartea, adăugată la întrupare. Dacă Fiul lui Dumnezeu nu şi-ar fi făcut o grijă din a ne arăta limpede iubirea Sa, nu ne-ar fi iubit destul. Moartea presupune mult eroism, dar uneori pentru un om mai uşor poate suferi moartea pentru alţii, decât să se coboare să le spună cuvinte (*Şi de mi-aş da trupul să fie ars, dacă dragoste nu am, nimic nu sunt.* – I Corinteni 13, 3). Numai acea moarte este din iubire supremă, care e anticipată şi împreunată cu toate celelalte dovezi de iubire pentru cei pentru care o suporţi.

Iisus nu S-a întrupat numai ca să moară lui Dumnezeu ca om, ca reprezentant legal al oamenilor. Întruparea nu s-a făcut numai pentru satisfacerea formelor legale de reprezentare, în moartea Sa. Acesta-i principalul defect al teoriei lui Anselm de Canterbury. Toată faţa lui Iisus Hristos ar fi fost atunci întoarsă numai spre Dumnezeu, deşi în favorul omului. Oamenii I-ar fi stat la spate. Nici o legătură intimă, deosebit de cea legală, nu s-ar fi stabilit între El şi oameni. El S-a întrupat nu numai pentru a-I arăta lui Dumnezeu că-i iubeşte pe oameni şi că Se pune legal în locul lor primind moartea cu care erau datori ei, ci pentru a le arăta şi lor că iubirea Sa pentru ei este atât de mare încât intră în comunitate deplină cu ei prin cuvânt şi faptă, într-o frăţietate concretă, nu numai într-una formală. Iubirea Lui a fost atât de mare încât le-a şi arătat-o continuu şi concret; oamenii n-au rămas să-şi dea seama de ea numai prin deducţie din ceea ce au dobândit în urma morţii Lui.

Iisus n-a avut cât a stat pe pământ de rezolvat ceva numai între El şi Tatăl, ci şi între El şi oameni. El nu S-a întrupat numai pentru a satisface onoarea ordinei divine călcate de

oameni, înlăturând astfel vina de deasupra lor, care era o piedică obiectivă pentru care Dumnezeu nu ne putea primi în comuniune cu Sine; ci El S-a întrupat şi pentru a ne încălzi şi înmuia sufletul cu iubirea Sa, ca să se nască şi în noi iubirea către Dumnezeu. Omul prin cădere n-a supărat numai pe Dumnezeu, ci şi-a şi stricat sufletul, aşa cum un fiu părăsind casa părintească nu numai sfidează autoritatea părinţilor, ci şi decade. Dacă un frate mai mare vrea să-l mântuiască, n-ajunge satisfacerea părinţilor, printr-o mai mare ascultare a sa, ci e necesară şi o încălzire a celui decăzut, prin coborârea la el cu o nesfârşită iubire.

Catolicismul nu ştie de o alterare a omului prin păcat şi nici de necesitatea unei refaceri a lui, ci numai de o jignire a lui Dumnezeu, care aduce deasupra omului pedeapsa morţii. Nu e necesară decât satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu şi moartea de deasupra capului e înlăturată. Şi totul e în ordinea de la început. Pentru noi moartea nu e decât punctul ultim al unei degenerări interioare, nu o sabie exterioară. Pentru înlăturarea morţii e necesară refacerea întreagă a omului, nu numai actul de satisfacţie al lui Iisus Hristos. „Opera lui Hristos are astfel două laturi: una *obiectivă*, care e satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti şi *împăcarea lui Dumnezeu cu omul*, săvârşită independent de om, şi una *subiectivă*, care constă în *împăcarea omului cu Dumnezeu*, dependentă de schimbarea în fiinţa spiritual-morală a omului". „Pentru restabilirea legăturii între Dumnezeu şi om trebuia ca omul să iubească iarăşi pe Dumnezeu şi Dumnezeu să afle pe om demn de iubirea Sa; această legătură a restabilit-o Fiul lui Dumnezeu cel întrupat" (dintr-o recenzie a scrierii lui P. Svetlov: „Însemnătatea Crucii în opera lui Hristos", Kiev, 1893, pag. 482, recenzie publicată în revista

Strannik, St. Petersburg, 1894,pag.164-171). El a stat, cum stă şi după Înălţare, cu faţa şi către oameni. Dacă S-ar fi făcut om numai pentru a reprezenta legal omenirea, nu şi pentru a intra în legături de iubire concretă cu ea, nici după Înălţare nu ne-am putea aştepta la o astfel de legătură de iubire cu El, ci numai la o perfectă reprezentare a noastră prin El în faţa Tatălui.

Tot ce-a spus, a săvârşit (inclusiv întruparea) şi a suferit Iisus, constituie un întreg prin care ne-a mântuit. Suferinţele sunt şi ele fapte când sunt suportate cu bărbăţie, pentru că sub ele se încordează voinţa, se cheltuieşte o energie, se arată o credinţă şi o iubire.

Dintre suferinţele Domnului moartea este cea mai mare. Ea este fapta de maximă importanţă în complexul operei Sale mântuitoare. În ea a culminat încordarea Domnului şi iubirea Lui faţă de oameni. Din această supremă concentrare de iubire s-a revărsat mântuirea peste lume.

Tot ce-a spus şi săvârşit Domnul pe pământ poate fi socotit ca manifestare a privirii Sale iubitoare către oameni.

Dar mântuirea n-a venit numai din privirea Lui spre oameni, ci şi, sau mai ales din cea îndreptată spre Tatăl. Tot ce-a făcut El, a făcut nu numai din frăţie şi în spirit de frăţie concretă cu oamenii, ci şi din spirit de ascultare şi împlinire a voii Tatălui, ca om. Tatăl voieşte ca oamenii să stea în ascultare de El, recunoscând că de la El au toate şi numai prin El pot face ceva, să observe adică faţă de El raportul de fii. Tatăl mai voieşte ca oamenii să se iubească unii pe alţii, ca fraţi din acelaşi Tată. Aceasta este rânduiala firească a lumii, pentru buna ei vieţuire. Unde rânduiala aceasta este călcată, toate suferă şi în primul rând cel ce-o calcă. Nu pot fi toţi dumnezei, nu pot vieţui liniştit oamenii ce se războiesc între ei. Rânduiala aceasta e din voia lui Dumnezeu, dar

nu dintr-o voie arbitrară, ci dintr-o voie conformă cu fiinţa Lui. Tatăl nu poate opri efectele dureroase ce le are călcarea rânduielii asupra oamenilor, căci prin aceasta ar nimici tot prestigiul oricărei rânduieli. Dar e întristat atât pentru lipsa lor de iubire faţă de Sine, cât şi pentru suferinţele care şi le-au atras asupra lor. Iubirea Lui continuă să fie mare. Şi de aceea trimite pe Fiul Său care se face om pentru a restabili prestigiul ordinei divine, prin ascultarea de ea.

Răzbunarea ei e însă ca un blestem ce apasă asupra oamenilor. În relaţiile universal tulburate, efectele acestei tulburări le-ar simţi cât trăieşte pe pământ şi acela care ar împlini întru totul rânduiala pusă de Dumnezeu. Blestemul acesta îl ia asupra Sa benevol, pentru noi, şi Fiul lui Dumnezeu şi suferă toate efectele tulburării rânduielii universale, împlinind-o în acelaşi timp deplin, făcând voia Tatălui. Împlinirea voii Tatălui înseamnă în aceste condiţii de tulburare universală şi acceptarea tuturor urmărilor acestei tulburări, acceptarea benevolă a reacţiei ordinii divine călcate. Oamenii, în condiţiile acestea de tulburare generală, împlinesc cu atât mai greu voia Tatălui, cu cât ea înseamnă acum şi acceptarea de bună voie a tuturor suferinţelor ce le-a adus călcarea ei. Şi atunci avem paradoxul: oamenii, deşi sunt datori, nu voiesc să împlinească voia Tatălui, rânduiala lumii, dar nu se pot sustrage în ultima analiză de sub puterea ei şi o suportă în răzbunarea ei. Iisus Hristos nu era dator să împlinească voia Tatălui ca om, şi putea să evite împlinirea ei, dar a împlinit-o de bună voie, atât sub formă pozitivă, în care n-o împlinesc oamenii, cât şi a efectelor ei răzbunătoare, în care o suportă oamenii de silă. Suportarea de silă din partea oamenilor a reacţiei rânduielii călcate, este o salvare a prestigiului acestei rânduieli, dar nu una de natură să

însemne o deplină satisfacere a ei, încât să nu fie de lipsă de a continua să se răzbune, de a-şi salva prestigiul în fiecare caz în parte. Numai o împlinire de bună voie a cerinţelor ei înseamnă o perfectă satisfacere a ei şi face ca să nu mai fie necesară continuarea de a se salva printr-o continuă răzbunare. Dar de bună voie nici un om nu ar fi fost în situaţia să suporte efectele răzbunătoare ale rânduielii călcate, chiar de ar fi arătat în fapt toată bunăvoinţa, pentru că orice om, prin faptul că e om, nu poate evita cele omeneşti. Iisus singur le-a putut evita, întrupându-Se. Faptul că Iisus de bună voie S-a supus formei pozitive şi răzbunătoare a rânduielii stabi-lite pentru oameni ne face să spunem că moartea Lui nu a fost propriu-zis o răzbunare a Legii, o pedeapsă de la Dumnezeu, cum spun unii protestanţi, ci un omagiu, o satisfacţie adusă lui Dumnezeu şi ordinii Sale din partea Omului Iisus Hristos.

Rânduiala universală, deşi prin Unul singur, a fost satisfăcută virtual pentru toţi. Dar această virtualitate devine actuală numai pentru cei ce se împreună în spirit cu Iisus Hristos. Dumnezeu opreşte la toţi cei ce se unesc cu Iisus Hristos, efectele răzbunătoare ale rânduielii universale călcate. Nu pe cele de aici, din lumea pământească, pentru că aici, numai unul de-ar mai fi care tulbură prin călcare rânduiala generală, moartea tot ar exista. Dar pe cele veşnice? Iisus a scăpat de efectele veşnice ale răzbunării rânduielii universale (se înţelege că El a intrat de bună voie în tot acest curs de viaţă omenescă) prin împlinirea ei deplină cât a fost pe pământ. La fel cei ce-şi pregătesc încă de pe pământ unirea cu Iisus Hristos în viaţa viitoare, vor scăpa în braţele Lui de aceste efecte.

Aşadar Iisus ne-a mântuit nu numai prin privirea Sa spre noi, ci şi, sau mai ales, prin cea îndreptată spre Tatăl, prin împlinirea voii Lui.

Dar voia Tatălui, rânduiala lumii, cel puţin în parte, constă în iubirea frăţească a oamenilor între ei. Iisus a împlinit rânduiala aceasta, voia Tatălui, şi prin aceea că ne-a iubit prin cuvânt, faptă şi suferinţă. Moartea e drept că este în ultima analiză o reacţie a rânduielii universale călcate, dar actual ea este produsă de multe ori de relaţiile duşmănoase între oameni. Iisus a fost răstignit de oameni şi a primit moartea nu numai pentru a împlini rânduiala universală în efectele ei răzbunătoare, ci şi pentru a arăta oamenilor cât îi iubeşte, lăsându-Se răstignit fără nici o duşmănie. Sau, vorbind în altă formă, Iisus a murit din iubire faţă de oameni, dar prin însăşi această moarte, luând asupra Sa de bună voie efectele răzbunătoare ale rânduielii călcate de omenire, a satisfăcut rânduiala universală, a restabilit prestigiul ei. Întrucât aceste efecte răzbunătoare ale legii călcate se arată de multe ori când e vorba de moartea cuiva – şi acesta a fost cazul la El – ca manifestări ale urii din sufletul alterat al oamenilor, Iisus primind această moarte Şi-a arătat blândeţea, iertarea Sa, supunerea Sa totală şi iubitoare sub aceste porniri ale oamenilor, ca în felul acesta să le înmoaie şi să le câştige sufletele.

Caracterul de iubire arătat oamenilor nu e deosebit adică, ci coincide, cel puţin în parte, cu caracterul de răscumpărare a operei Sale în faţa lui Dumnezeu. Aproape întreaga operă a Mântuitorului poate fi socotită în acelaşi timp, atât ca privire iubitoare spre oameni, cât şi ca privire ascultătoare spre Tatăl.

Aşa ne păzim noi, în concepţia de mântuire, atât de juridismul catolic, care consideră mântuirea realizată printr-o reprezentare regală a lui Iisus ce stă cu spatele către noi şi cu faţa doar către Tatăl, cât şi de ideea protestantă că n-a

trebuit să facă nici Iisus, nici Biserica, nici noi, nimic pentru a obține iertarea din partea Tatălui, ci mântuirea constă într-o asigurare prin cuvânt, dată de Iisus, şi după El prin comunitate că Dumnezeu ne-a iertat sau că ne va ierta. La catolici domină aproape exclusiv fapta *pentru* oameni, dar nu *privirea* către ei şi *vorbirea către ei*; la protestanți domină *vorbirea* către oameni şi nici o *faptă* pentru ei. Catolicismul neglijează persoanele omeneşti. Preotul n-are lipsă să stea față către față cu fiecare din oameni (vezi taina mărturisirii la ei); aceasta nu are nici o valoare pentru mântuirea lor. El îi mântuie ca pe o turmă ce stă în spatele Lui, printr-o mijlocire a Lui către Tatăl. Îi mântuie chiar fără să-şi dea ei seama, sau chiar împotriva lor. Principal e să stea sau să fie ținuți chiar cu sila în turma pentru care se fac mijlocitori (vezi Inchiziția sau trimiterea indulgențelor prin poştă).

Protestantismul crede că mântuirea e o chestiune pur subiectivă. Omul se mântuieşte printr-o mişcare de sentiment, produsă în om prin contactul personal al păstorului sau al unui alt credincios cu el, nu pe baza faptei, a jertfei lui Iisus Hristos, adusă Tatălui din iubire față de oameni.

În realitate, Iisus ne-a mântuit nu numai prin faptă, dar nici numai prin cuvânt; nu numai stând cu fața către Tatăl, ci şi către noi. Ne-a mântuit cuvântând şi făptuind cu fața spre noi, dar şi spre Tatăl. Cu fața spre noi, pentru că şi aşa împlinea voia Tatălui. Dar voia Tatălui e la baza acțiunii Lui. Mântuirea ne-a dat-o şi ne-o dă azi în Biserică, atât prin privirea preotului spre Dumnezeu în rugăciune şi readucerea continuă a jertfei de pe Golgota, a faptei celei mai mari a lui Iisus, cât şi prin privirea personală a preotului, a închipuitorului lui Iisus, spre credincios (vezi Taina Mărturisirii la noi), ultima bazându-se pe prima. Mântuirea ni se

comunică de Biserică şi ne-o însuşim noi nu numai prin credinţă ci şi prin ascultarea şi împlinirea după putinţă a voii Tatălui şi prin iubirea de oameni. În Biserică nu e numai cuvânt, ci şi rugăciune şi act, act liturgic şi caritativ, act al lui Dumnezeu către noi şi al nostru către Dumnezeu şi oameni. Credinţa se produce în noi şi se manifestă din noi nu numai prin cuvânt, ci şi prin faptă.

Decembrie, 1938

„DIN MORMÂNT VIAȚĂ”

Răstignirea ducând la înviere, moartea la viață, suferința la fericire, plânsul la mângâiere, sărăcia la bogăție, este unul din marile paradoxuri aparente ale creștinismului.

Cum se poate ca moartea să ducă la viață? Cum se poate ca linia care merge spre vieții, în loc să ajungă, cum spune legea minții omenești, la un capăt echivalent cu sfârșitul vieții, să pătrundă la un moment dat în plinătatea de viață și de fericire? Cum se face că ceea ce ni se pare nouă că coboară, în realitate urcă și viceversa, ceea ce urcă, în realitate coboară? Creștinismul ne învață că cine coboară în mormânt se înalță spre înviere și cine se urcă în onorurile și bunurile vieții văzute, pășește spre moarte. Desigur că e vorba de coborârea benevolă, fără proteste, de o coborâre care-și păstrează toată frumusețea etică, sau e produsă tocmai de această frumusețe etică. În lumina creștinismului mormântul e mai aproape de cer, decât un scaun de onoare. Direcția cerului nu e în sus, spre acea parte spre care aleargă oamenii de obicei în viața socială, ci în josul vieții.

În articolul din această carte, *„Gânduri despre problema răului”* ajungeam la concluzia că răul vine dintr-o lăcomie neînfrânată a firii noastre actuale, după viață; lăcomie alimentată de teamă neîncetată și chinuitoare de împuținare a vieții noastre, de sleire și de sfârșire a ei. Aceasta e tot una cu o neîncredere în Dumnezeu, adevăratul izvor și susținător

al vieţii. Ca şi când numai de noi ar depinde să ne conservăm şi înmulţim viaţa; trăim într-o permanentă fierbinţeală de a ne consolida existenţa, într-o grijă bolnăvicioasă de a nu scădea. Şi în vuietul acestei frământări şi încordări, nu observăm că suntem robii unei amarnice iluzii, că în loc ca să ne întărim şi înmulţim viaţa ne o uzăm, ne-o slăbim, şi atunci când ni se pare că am dobândit lumea, în groapă ne sălăşluim.

Într-o povestire rusească, mi se pare de Tolstoi, se concretizează admirabil acest adevăr în păţania unui om care, lăsându-se ispitit de oferta cuiva (trimis de cel rău) de a lua în stăpânire atâta pământ cât va putea ocoli în timpul de la răsăritul până la apusul soarelui, a alergat atât de tare, lărgindu-şi mereu cercul ce voia să-l cuprindă, încât în ultimile clipe ale zilei a căzut mort, cu sângele ţâşnindu-i pe gură şi pe nas, la doi metri de punctul de unde plecase dimineaţa, cu mâinile întinse spre el. Şi povestirea se termină cu sentinţa că în realitate acelui om nu-i trebuiau decât acei doi metri pentru mormânt.

Aceasta a fost urmarea păcatului strămoşesc: dezlănţuirea firii, a poftei ei nemăsurate după viaţă, ieşirea din frâna spiritului care ar fi guvernat-o raţional, din viziunea adevărului că Dumnezeu este, în ultimă analiză, asiguratorul vieţii noastre. Dezlănţuirea aceasta a echivalat cu uitarea lui Dumnezeu, a credinţei şi a nădejdii în El, şi cu războiul tuturor contra tuturor, fiecare văzând în celălalt o piedică şi un concurent în întărirea propriei vieţi.

Mântuirea de această stare nenorocită nu poate veni decât prin facerea drumului întors. Din alunecarea pe panta ce duce în prăbuşire nu este altă mântuire decât urcuşul spre

culme. Din inundarea poftelor egoiste şi neînfrânate, nu există altă ieşire decât prin retragerea lor în matca originară.

Dacă păcatul e exaltarea, umflarea vieţii noastre pământeşti, mântuirea nu poate sta decât în înfrânare, în *asceză*, înţeleasă în tot cuprinsul ei vast şi în toate aspectele ei: abnegaţie, smerenie, sobrietate, jertfă, sărăcie, suferinţă, moarte, care toate înseamnă Cruce.

Când ai de combătut o extremă, ca să obţii măcar temperarea ei, trebuie să opui cealaltă extremă. Fără îndoială că Dumnezeu vrea viaţa pământească, cu toate funcţiile care o întreţin în mod natural. Şi în starea primordială nu a cerut tăierea acestei funcţii. Dar o dată ce omul a ajuns în stare de acută exaltare şi umflare a poftelor de viaţă, pentru a putea sta în calea lor, Dumnezeu ne cere o atitudine mult mai energică, mai combativă, mai radicală faţă de ele, un spirit cu mult mai accentuat ascetic decât s-a cerut în starea primordială.

Dacă omul după păcat e dominat de ideea că viaţa şi-o poate susţine numai prin sine, Dumnezeu îi cere să meargă atât de departe cu lepădarea de această iluzie şi cu lăsarea încrezătoare în seama lui Dumnezeu, încât să-şi dea chiar viaţa văzută pentru El, fără să se îndoiască o clipă că El i-o va reda mai puternică, înviată şi înnoită. Abia când omul, în ciuda arătării simţurilor că viaţa lui încetează şi el nu va mai putea face nimic pentru sine, totuşi e de ferma convingere că Dumnezeu îl va învia, credinţa în atotputernicia lui Dumnezeu şi nădejdea în El îşi serbează triumful deplin, şi starea de păcat e cu adevărat depăşită.

Acest lucru ni l-a arătat Iisus Hristos, Care a progresat spre Înviere prin cruce şi mormânt. Prin aceasta El a descoperit lumii, care se abătea în întuneric şi în tot felul de păreri neadevărate, contrazise de realităţi, o înţelegere a rău-

lui şi o cale a scăpării de el, cu alte cuvinte o teodicee, şi prin aceasta o desluşire a tâlcului frământării acestei lumi şi a destinului adevărat omenesc. Acum ştim cum să privim răul, cum avem să acceptăm suferinţa şi moartea, cunoaştem marele lor rost pozitiv.

Paradoxul creştin, exprimat în primele rânduri ale acestui articol, nu înseamnă în realitate decât afirmarea exclusivă a biruinţei lui Dumnezeu. Când spunem că prin moarte ajungem la înviere, ne dăm la o parte cu pretenţiile noastre păcătoase, că numai prin noi ne susţinem viaţa, şi mărturisim că, dimpotrivă, numai Dumnezeu este izvorul ei, înviind-o chiar când noi nu mai suntem în stare să ridicăm nici măcar un deget.

De aceea este moartea treaptă spre adevărata viaţă şi smerenia pas spre înălţime şi suferinţa suiş spre cer – când în ele pulsează încrederea neţărmurită în Dumnezeu – pentru că prin ele ne apropiem de Dumnezeu, apelăm iarăşi la El, venim din înstrăinarea încrederii în noi, de care s-a făcut vinovat fiul rătăcitor, cel dornic după autonomie, căruia nu-i convenea oblăduirea părintească.

În multe feluri exprimă Sfânta Scriptură acest tâlc al necesităţii atotîmpuţinării noastre, pentru ca să creştem prin Dumnezeu. Mântuitorul spune: *Oricine voieşte să vină după Mine* (nu numai pe pământ, ci şi în cer, la Înviere), *să se lepede de sine, să-şi ia crucea sa şi să-Mi urmeze. Căci cine va voi să-şi mântuiască sufletul îl va pierde, iar cine îşi va pierde sufletul său pentru Mine şi pentru Evanghelie, acela îl va mântui* (Marcu 8, 34-35). Iar Sfântul Apostol Pavel dezvoltă aceste gânduri stăruitoare în Epistola a doua către Corinteni, spunând, în rezumat: *Tocmai când sunt slab, atunci sunt tare*, şi că se laudă *întru neputinţele sale* (12, 9-10). Creştinismul priveşte împuţinarea vieţii şi dispariţia ei prin

moarte nu ca o împuținare și încetare de fapt, ci ca o ascundere a ei în Dumnezeu, ca o adâncire în intimitatea sânului părintesc al Lui. Sfântul Apostol Pavel spune: *Căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viața noastră* (deci nu noi suntem viața noastră), *Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru mărire* (Coloseni 3, 3-4).

Se discută adeseori între teologi care este mai importantă: crucea sau învierea lui Hristos. E o discuție oțioasă și inutilă, ba chiar primejdioasă, când devine tendință religioasă, practica de a accentua mai mult crucea sau mai mult învierea. Acestea două sunt un întreg, așa cum vârful muntelui și panta ce duce spre vârf sunt un întreg și una fără alta nu se pot închipui, așa cum arderea în cuptor și pâinea coaptă nu se pot despărți. Învierea e rezultatul crucii. Alt drum spre înviere nu există. Crucea e pregătirea, mormântul e laboratorul necesar al învierii. Când ne bucurăm de Înviere, nu se poate să nu lăudăm Crucea. Când ni se strânge inima la contemplarea sau la suportarea crucii, nu e permis să uităm că ea duce la înviere, căci dacă deznădăjduim sub apăsarea ei și nu vedem dincolo de ea învierea, nu mai înviem, ca unii ce nu credem în atotputernicia și bunătatea lui Dumnezeu.

Bucuria învierii e o bucurie gravă, nu ușuratică, o dată ce știm cum s-a ajuns la ea; durerea crucii e o durere transfigurată de bărbătească nădejde, când știm că duce la înviere.

Hristos cel înviat poartă urmele cuielor care L-au țintuit pe Cruce, poartă în Trupul Său, imprimat pe veci semnul Crucii, iar Hristos cel de pe Cruce răbda și biruia în acele clipe suferința prin viziunea Învierii. Cine vedea bine în făptura Lui, vedea apărând Învierea; cine se va învrednici să

vadă în veci pe Domnul cel înviat şi să se bucure de Învierea Lui, va vedea în veci Crucea nedespărţită de El şi nu va putea niciodată uita că prin ea s-a dobândit mântuirea.

Tot aşa de mult păcătuiesc prin unilateralitate sectele care vorbesc numai de Cruce, ca şi cele care, pe motiv că Crucea a fost un semn de chinuire şi de ruşinare pentru Iisus, nu vor să o mai cinstească, ci o detestă.

Mărirea Învierii şi lauda Crucii vor fi totdeauna cele două raze de mare preţ din care cei fericiţi vor împleti cunună Mântuitorului lumii.

Sfintele Paşti, 1939

ÎNVIEREA DOMNULUI
ŞI IMPORTANŢA EI UNIVERSALĂ

Învierea Domnului este evenimentul fără pereche în istoria lumii. Importanţa ei întrece în mod absolut tot ce se întâmplă şi se poate întâmpla în univers. Numai creaţia lumii mai are această importanţă şi calitate. Ca şi creaţia, tot aşa şi Învierea, nu sunt evenimente propriu-zis istorice, întrucât nu se datorează unor cauze imanente, nu pot fi explicate şi prevăzute ca provenind din concursul forţelor şi împrejurărilor naturale antecedente.

Cauza care produce creaţia este metaistorică şi metanaturală. De aceea chiar dacă ar fi existat, prin absurd, oameni care să vadă apariţia lumii, ei tot n-ar fi putut privi lucrarea cauzei aducând-o la existenţă, o dată ce omul nu are acces dincolo de domeniul imanent fizic, istoric şi spiritual. Acei presupuşi martori ai apariţiei lumii ar fi văzut ceva enigmatic şi e posibil că şi-ar fi explicat această enigmă altfel decât prin creaţia lumii de către Dumnezeu. Creaţia prin Dumnezeu nu se poate constata pozitiv, empiric, ştiinţific, istoric. E drept că celelalte teze pot fi uşor respinse, ca absurde, dar actul pozitiv prin care se acceptă creaţia e credinţa.

Tot aşa de puţin istoric este, sub acest raport, evenimentul Învierii Domnului. Cel care lucrează şi de astă dată în calitate de cauză este tot Dumnezeu. Învierea Domnului nu se datorează vreunei puteri din natura omenească a Domnului, sau

altor puteri naturale de primprejur. Învierea Domnului nu este o verigă ce se înşiră în lanţul vieţii istorice ca toate celelalte întâmplări. De aceea cauza care a produs Învierea nu s-a putut vedea în lucrarea ei, fiind transcendentă mijloacelor de investigaţie şi de constatare omenească. Dacă ar fi văzut pe Domnul după moarte cineva fără credinţă, ar fi căutat desigur o explicaţie naturală a acestui fapt sau l-ar fi considerat o enigmă a cărei explicaţie naturală nu se poate da încă, dar se va putea în viitor. Şi aici ca şi la creaţie toate explicaţiile acelea se pot uşor destrăma şi există foarte multe consideraţii care mână mintea spre acceptarea învierii prin Dumnezeu, dar pozitiv, empiric, şi deci absolut constrângător, lucrul nu se poate vedea. Credinţa îşi păstrează şi aici rolul hotărâtor. Se vede că e destinul nostru cât suntem în forma actuală de existenţă să nu ne putem apropia de lucrările şi de prezenţa lui Dumnezeu prin vedere, prin constatare indubitabilă, ci prin credinţă, prin ascultarea şi acceptarea smerită a asigurării ce ne-o dă prin cuvântul Său.

Dar dacă creaţia şi învierea nu sunt evenimente istorice în sensul obişnuit, aceasta nu înseamnă că ele n-au avut loc sau că n-au nici o legătură cu natura creată. Ele amândouă sunt un perfectum deplin, fapte petrecute o dată pentru totdeauna şi nu ceva ce se petrece continuu, o lege generală a existenţei. O persoană care a trăit într-un timp şi într-un loc anumit ca om deplin, a fost înviată de Dumnezeu. Acesta e un fapt unic, aparţinând timpului trecut şi, tocmai prin această unicitate, introducând în istorie ceva neobişnuit ei, ceva care face să vedem că istoria nu e totul, nu e ultima realitate, că pe lângă ea, pe deasupra ei şi la sfârşitul ei, există altceva care dă astfel istoriei un sens relativ.

De la punctul acesta, al relaţiei cu istoria, creaţia şi Învierea merg pe drumuri deosebite. Din cei doi factori ai

creaţiei, cauza şi efectul, cel din urmă cade cu totul în istorie, în domeniul nostru. Creaţia, fără să fie astfel o lucrare istorică, ţinteşte în istorie şi determină istoria. Tot ce se întâmplă ulterior în lume se datorează şi poartă pecetea actului anistoric al creaţiei, chiar dacă nu văd oamenii, chiar dacă lumina aceasta revărsată peste univers nu e văzută de orbia oamenilor căzuţi în păcat. Învierea nu numai în factorul cauză, ci şi în factorul efect este dincolo de istorie. Iisus Hristos cel înviat nu e o persoană istorică, supusă condiţiilor existenţiale ale acestei vieţi, cauzele fizice şi spirituale ce domnesc în imanenţă. Învierea lui Iisus Hristos se deosebeşte astfel de minunile săvârşite de El sau de profeţi sau de alte organe dumnezeieşti. Efectul tuturor minunilor, oricât ar fi cauza de metaistorică, este istorică. Prin oricare minune se repară pe cale extranaturală o piesă stricată din natură, se repune ceva în funcţia ce-o îndeplinea în angrenajul imanent al vieţii: se reface ochiul, se schimbă un lucru din natură cu un alt lucru din natură, se readuce o persoană care a încetat de a mai trăi în viaţă, în starea de a continua viaţa în aceleaşi condiţii ca înainte de întreruperea prin moarte.

Lazăr, prin înviere, n-a intrat într-un nou mod de existenţă, ci l-a reluat pe cel de dinainte de a muri, a reluat o viaţă tot aşa de supusă bolilor şi morţii, trebuinţelor naturale, ca şi cea dinainte. El va mai trăi câtva timp, apoi va muri.

Iisus Hristos, însă, prin înviere, intră într-un mod de existenţă, într-o dimensiune de viaţă cu totul deosebită de cea anterioară, de cea istorică, de cea pe care o trăim cu toţii, supuşii stihiilor acestei lumi. El a intrat la o viaţă sustrasă cu totul din angrenajul cauzalităţii naturale, la o viaţă fără boli, fără moarte, fără frica de moarte. Viaţa aceasta nu e o fază ulterioară a celei istorice, încât să decurgă din ea în

mod natural. Atunci toţi am ajunge la ea fără să fi fost necesară patima pe Cruce a Mântuitorului. Realitatea aceasta nouă a învierii e o operă exclusivă a lui Dumnezeu, nefiind nimic în afară de Dumnezeu care să contribuie la realizarea ei: e un fel de creaţie din nimic a lui Dumnezeu.

Deosebirea de creaţie constă doar în aceea că, pe când prin creare se iscodesc ipostasuri, feţe care n-au mai fost, prin înviere se readuc feţele, suporturile care au încetat să mai existe, la o nouă formă de viaţă. Cel înviat este, ca eu, ca faţă, ca ipostas, exact cel dinainte de moarte. Rostul apariţiilor după Înviere, a căror natură nu se poate preciza, e tocmai să arate identitatea lui Hristos cel înviat cu Cel de dinainte.

Tocmai în acest punct găsim relaţia Învierii cu istoria: ea atinge cu degetul ei creator şi transformator ceva ce-a fost în istorie. Degetul minunat, lucrarea lui, şi efectul lucrării lui, sunt metaistorice. Dar ipostasul învrednicit de o viaţă metaistorică e tocmai cutare ipostas care a trăit într-un punct precis al istoriei. Golul rămas prin evaporarea vieţii din el, „oasele moarte”, primesc o nouă viaţă exclusiv prin puterea lui Dumnezeu.

Creaţia este actul dumnezeiesc care cade perpendicular pe un punct de la care începe, tocmai prin această cădere, istoria. Învierea e actul dumnezeiesc ce cade perpendicular pe ceva care a fost istorie, dându-i prin aceasta o nouă viaţă, transfigurată. Şi la creaţie şi la înviere, istoria nu e productivă. Productiv e numai Dumnezeu. Ea e arătată în toată micimea ei. Ea are ce are ca istorie şi va ajunge la o depăşire a ei în eshatologie numai prin Dumnezeu. Ea este ca istorie şi va fi ca eshatologie numai prin harul dumnezeiesc.

Creația dă posibilitate istoriei, învierea o arată ca insuficientă, ca stadiu ce trebuie să dispară și să fie înlocuit cu forma cea perfectă și definitivă a existenței. Învierea arată istoria ca un provizorat în tensiune spre eshatologie. În înviere se manifestă nemulțumirea lui Dumnezeu cu istoria. O nemulțumire de care suntem și noi pătrunși. Dacă învierea ar fi fost fapt istoric, încadrat perfect în cauza și efectul ei, în istorie, atunci ea nu ne-ar arăta ceva peste istorie, ci ne-ar confirma existența istorică drept existență ultimă. Numai prin faptul că învierea atrage cu forță metaistorică, ceva din istorie în altă orbită de existență, arată spre un viitor altfel decât istoric. Învierea are un lucru cu istoria, dar nu pentru a o confirma ca singura realitate, ci pentru a o judeca, a o arăta în criza de care suferă și pentru a se milostivi de ea.

De unde vine această contrazicere dintre intenția dumnezeiască manifestată în actul creației, care afirmă istoria, și cel al învierii, care dezaprobă istoria? E de observat mai întâi că învierea nu e o dezaprobare radicală a istoriei, pentru că atunci nu s-ar mai ridica din moarte aceleași ipostasuri care au trăit în istorie. Învierea e totuși ceva pozitiv și intenția ei se referă tocmai la cele istorice. Dar întrucât învierea trece pe cele istorice la o nouă formă de viață, se vede că forma cea veche nu e pe placul voinței dumnezeiești. Și întrucât învierea urmează după catastrofa morții, în care se arată deplin dezaprobarea dumnezeiască a istoriei, se vede că forma de viață istorică, neagreată de Dumnezeu, e atât de înrădăcinată în ființa creației, încât e necesară, în prealabil, o distrugere totală a ei, ca să o facă Dumnezeu din nou. Dumnezeu nu-Și dezminte prin înviere dragostea de cele create, dar forma lor de viață nu mai e cea dorită de El. O deviere, o stricăciune serioasă, le face de neacceptat din par-

tea lui Dumnezeu. Intervenţia lui Dumnezeu după creaţie, prin înviere, postulează păcatul intrat în lume după creaţie.

Manifestările păcatului, ale stricăciunii, ale bolii care stăpâneşte toată creaţia, le simţim toţi. Filosofia contemporană a unui Heidegger se opreşte în faţa acestui caracter bolnav al existenţei, ca în faţa aspectului ei fundamental. Dintre toate manifestările de boală ale acestei existenţe se remarcă îndeosebi în această filosofie moartea, cu neliniştea ce o aruncă ca o umbră asupra întregii vieţi, determinând în mod covârşitor actele, gândurile, atitudinea vieţii noastre. Viaţa noastră este o „existenţă spre moarte". Moartea mărgineşte tot ce există în lume. Lumea aceasta este în mod fiinţial o lume a morţii. Existenţa ei, ca şi existenţa omului, este o existenţă ameninţată nu numai obiectiv ci şi subiectiv de graniţa morţii. Aceasta ne face să suferim. Dar şi să simţim existenţa de aici ca ceva nedeplin, ca un biet fragment dintr-un întreg pe care nu-l vedem, dar îl dorim. Bolile fizice sunt agenţii morţii care avansează continuu în fiinţa noastră, care rod neîntrerupt, ca nişte viermi ai morţii, din micul tezaur de viaţă al nostru. Insuficienţele intelectuale şi morale ne vorbesc iarăşi de caracterul fragmentar al existenţei noastre.

Viaţa aceasta cariată, anemică, tulburată, răpusă în scurtă vreme de moarte, nu corespunde cu izvorul care dă viaţa şi în care nu e nici o urmă de slăbiciune şi de boală. Caracterul ei actual nu e voit de Dumnezeu. Dar nu Dumnezeu a făcut lumea aşa, ci stricarea a venit prin voia liberă a fiinţelor raţionale. Dacă Dumnezeu ar fi făcut lumea aşa, atunci prin înviere El s-ar sili să o repare, mânat de regretul că a făcut-o aşa. Cum însă stricarea ei s-a făcut prin voia liberă a fiinţelor raţionale şi urmarea acestei stricări e moartea, învierea se înfăţişează ca un act de graţie al lui

Dumnezeu, Care nu vrea să lase ca suferința să aibe ultimul cuvânt și pe oameni pierduți în moarte, ci ridică totul la o nouă viață, fără suferințe și fără moarte.

Prin înviere El scoate lumea din starea bolnavă în care s-a rostogolit, înălțându-o la o stare a cărei bogăție, plenitudine și fericire nici nu ne-o putem închipui, așa cum nu-și poate închipui omul mereu bolnav starea de perfectă sănătate.

Dacă prin păcat s-a introdus în viață de la Dumnezeu boala radicală, prin înviere, această boală este eliminată. E de crezut că fără căderea în păcat n-ar fi intervenit învierea, așa cum peste tot n-ar fi avut loc întruparea Fiului lui Dumnezeu.

În Iisus Hristos, viața cea nouă, eshatologică, e realizată. El este începătura pentru toți care cred în învierea Lui, pentru întregul univers, care actual bolește. Viața cea nouă nu este numai promisiune, ci este în el realizată, prezentă. Noi însă trăim mai departe în istorie, dar cu ochii credinței și ai speranței spre El, spre viața cea adevărată, deplină, ultimă și fără de moarte.

Când zicem cu credință: „Hristos a înviat!” afirmăm implicit: „Noi toți vom învia!”

Sfintele Paști, 1937

CUVÂNT DE ÎNCHEIERE

Sunt adunate în această carte, într-o ordine mai reală şi cu anumite modificări şi întregiri, un şir de studii şi articole publicate în *Gândirea* şi *Telegraful Român*. Cartea nu are pretenţia să înfăţişeze o sinteză de idei pe marginea problemei actuale în spiritul doctrinei creştine ortodoxe, atât pentru că lipsesc din ea o mulţime de probleme, cât şi pentru că articolele din ea ar mai trebui să fie rotunjite printr-o mai atentă confruntare între ele, pentru a se articula desăvârşit întreolaltă.

De încheiere, exprim mulţumirile mele cele mai adânci Î.P.S. Mitropolit *Nicolae*, care a binevoit, cu marea şi superioara sa dragoste şi înţelegere pentru manifestările culturale ale Bisericii, să primească a publica această carte în editura Consiliului Arhiepiscopesc din Sibiu.

Sibiu, *Sfintele Paşti*, 1939 Autorul

POSTFAȚĂ

Cartea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, teolog ortodox român de talie mondială, intitulată Ortodoxie și Românism, tipărită la Sibiu în anul 1939, este o carte rară, pe care se cuvine s-o aibă și s-o citească tot românul ortodox din țară și din afara hotarelor ei, care își iubește Biserica și Neamul.

Pentru noi, care locuim în Bucovina de Nord, ca și cei din Basarabia, avem mare nevoie de astfel de cărți de autentică tradiție ortodoxă străbună și simțire națională.

De aceea, mulțumim din toată inima Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, că ne-a dat aprobare să reedităm această carte pentru românii din Bucovina de Nord și din alte părți, fapt ce bucură pe mulți intelectuali care iubesc atât de mult țara mamă și poartă în inimile lor dragostea de Biserică și de Neam.

Avem încredere în Dumnezeu și în Maica Domnului că Biserica Ortodoxă, care păstrează dreapta credință de două milenii și care este mama noastră duhovnicească, va menține peste veacuri unitatea noastră de credință și de neam, dacă și noi vom crede cu tărie și vom trăi în duhul Evangheliei lui Hristos. Căci, dacă Biserica a rezistat tuturor furtunilor veacurilor, suntem încredințați că și Neamul românesc va dăinui. Căci prin Hristos și prin

Biserica întemeiată de El se înfrăţesc oamenii, se întăreşte credinţa şi devenim nemuritori în istorie şi în veşnicie.

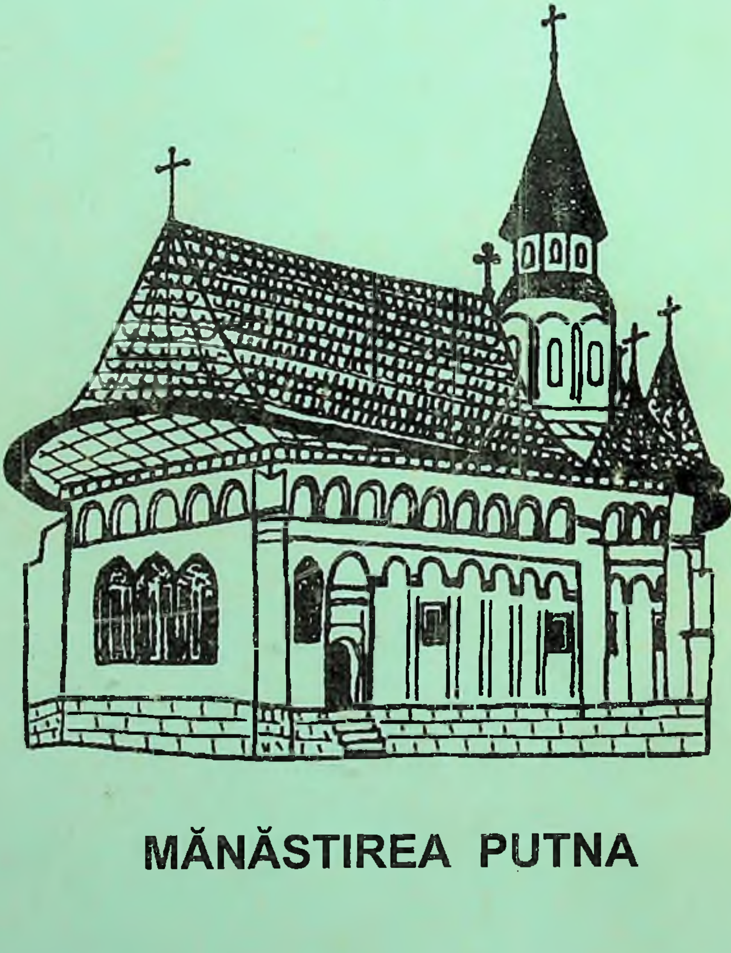
Rămânem recunoscători Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae că, prin bunăvoinţa Prea Cucerniciei Sale, tipărim această minunată carte, care va dinamiza tineretul şi intelectualii români din Bucovina de Nord şi va da aripi de vultur fiilor Neamului românesc.

Cu această speranţă, mulţumim încă odată autorului şi rugăm pe Iisus Hristos, Mântuitorul lumii să ocrotească în veci Biserica Sa şi pe cei ce-L mărturisesc cu credinţă pe pământ.

Asociaţia Românilor din Bucovina de Nord

Anul mântuirii, 1992

CUPRINS



MĂNĂSTIREA PUTNA